COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME - 270

ORTHODOXIE
CHRISTIANISME
HISTOIRE

ORTHODOXY
CHRISTIANITY
HISTORY

ORTHODOXIE
CHRISTIANISME
HISTOIRE

ORTHODOXY
CHRISTIANITY
HISTORY

édité par Susanna ELM, Éric REBILLARD
et Antonella ROMANO

Le volume recueille les travaux du groupe de recherches "Définir, maintenir et remettre en cause l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme" (École française de Rome-Université de Californie à Berkeley), composé de chercheurs confrontés à la notion d'orthodoxie depuis des points de vue très variés (histoire culturelle, histoire de l'éducation, histoire religieuse, histoire des sciences, etc.) et décidés à travailler ensemble pour élaborer des outils qui permettent d'avoir une compréhension historique de l'orthodoxie.
La première partie regroupe des dossiers spécifiques qui, entre Antiquité tardive et époque moderne, interrogent, à partir d'un outillage analytique propre à chacun et sur la base d'un corpus de sources variées, cet objet commun.
Le choix de la diachronie et de la transdisciplinarité s'est traduit par un dialogue permanent, au sein du groupe de recherche et avec des interlocuteurs externes, ce dont rend compte la deuxième partie du volume. Elle regroupe des contributions historiographiques ainsi qu'un ensemble de réflexions, dont les thèmes se sont imposés dans la confrontation des dossiers individuels, "Orthodoxie et pouvoirs institutionnels", "Intériorisation de l'orthodoxie", "Fonctions de l'orthodoxie", "Orthodoxie et innovation".

ISSN 0223-5099
ISBN 2-7283-0591-9

NE UNIVERSITY
mberg Library
QUI VIVIFICAT
1878
Gift of
Michael Slusser
ology Department

COLLECTION DE L'ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME

270

ORTHODOXIE, CHRISTIANISME, HISTOIRE

ORTHODOXY, CHRISTIANITY, HISTORY

édité par
Susanna ELM, Éric REBILLARD et Antonella ROMANO

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME
2000

Ce volume recueille les travaux du groupe de recherches
«Définir, maintenir et remettre en cause l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme»
(École française de Rome,
University of California at Berkeley,
avec le soutien de la Fondation France-Berkeley)

BT78
.0785
2000x
045851971

© - École française de Rome - 2000

ISSN 0223-5099
ISBN 2-7283-0591-9

Diffusion en France:

DIFFUSION DE BOCCARD
11 RUE DE MÉDICIS
75006 PARIS

SCUOLA TIPOGRAFICA S. PIO X - VIA ETRUSCHI, 7-9 ROMA

INTRODUCTION

Genèse d'un projet

La rencontre à l'École française de Rome de plusieurs chercheurs que leurs travaux amenaient à croiser la notion d'orthodoxie dans l'histoire du christianisme est au départ de ce volume. Ils ont décidé de travailler ensemble pour élaborer des outils qui permettraient d'avoir une compréhension historique de l'orthodoxie. Leurs interrogations ont rencontré celles que formulait parallèlement un groupe de recherches de l'Université de Californie à Berkeley. Grâce au soutien de l'École française de Rome et de la Fondation France-Berkeley, un programme de recherches commun a pu être engagé en 1995.

Le choix de dossiers spécifiques écartait d'emblée la possibilité d'embrasser l'ensemble de la période envisagée de l'Antiquité tardive à l'époque moderne. Il s'agissait au contraire de saisir les processus dans lesquels l'orthodoxie est constamment ré-élaborée, en concentrant l'investigation sur des situations ou des objets propices à de fortes problématiques. Une telle démarche impliquait une attention particulière aux méthodes de travail : confrontation systématique des dossiers dans une diachronie opératoire; formulation collective d'interrogations transversales; pratique d'une interdisciplinarité maîtrisée.

Trois rencontres (Rome, mars 1996 et janvier 1997; Berkeley, octobre 1997) et deux journées d'études (Paris, CARE-EHESS, novembre 1996 et décembre 1997) ont préparé la tenue d'un colloque en juin 1998 à l'École française de Rome. La première rencontre a été l'occasion d'une présentation et d'une confrontation des différents dossiers. La journée d'études de novembre 1996 répondait à la nécessité d'inscrire nos réflexions dans l'historiographie. Pour cela, Alain Le Boulluec, André Vauchez et Jacques Le Brun ont présenté un bilan historiographique et critique pour chacune des trois périodes concernées[1]. Nos travaux ont pris une orientation plus théorique lors de la deuxième rencontre afin d'approfondir les problématiques transversales dégagées lors de la première. À Berkeley, les deux groupes de travail se sont rencontrés au complet pour la première fois et ont procédé à un premier échange de résultats. Une seconde journée d'études à Paris a permis de formuler une synthèse provisoire des acquis de nos réflexions collectives, organisée autour

[1] Voir Table ronde historiographique ci-dessous p. 303-342.

Genesis of the project

A number of scholars interested in the concept of orthodoxy in the history of Christianity met at the École française de Rome in 1995 and decided to work together in order to identify new approaches to an historical understanding of orthodoxy or new methods for achieving it. At the same time, a research group from the University of California at Berkeley was working along the same lines. Thanks to the support of the École française de Rome and the France-Berkeley Fund, a joint research program was set up in 1995. The present volume is the result of four years of work by this group.

The choice of specific case studies determined from the outset that we would not cover the entire time-span ranging from late antiquity to modern times, but that by focusing instead on particular, significant situations or on questions which by their nature bring clear-cut issues to the fore, we would seek to understand how, in the course of such a long period, orthodoxy was constantly being redefined. Within this framework we paid close attention to our research methods, and in the end decided upon a systematic, diachronic comparison of the case studies while we also formulated a common set of questions to be applied to each case and favored an overall interdisciplinary approach.

Three meetings (Rome, March 1996 and January 1997; Berkeley, October 1997) and two workshops (Paris, CARE-EHESS, November 1996 and December 1997) paved the way to a colloquium, which was held in June 1998 at the École française de Rome. The first meeting in Rome was devoted to discussing the individual case studies and to drawing comparisons among them. Later, the November 1996 workshop enabled us to reflect upon our common work in relation to broader, historiographical concerns. We asked Alain Le Boulluec, André Vauchez, and Jacques Le Brun to offer a critical historiographical overview relative to each of the three major periods concerned.[1] Starting with our second joint meeting in January 1997, our work assumed a more theoretical orientation, one which enabled us to progress beyond the scope of our first meeting and to notice the emergence of clusters of significant issues common to a number of the different case studies under examination. At the Berkeley meeting the full contingent of

[1] Cf. Table ronde historiographique below p. 303-342. The editors of the volume would like to thank Robert Dodaro for his work on the English translation.

de quatre thèmes : Orthodoxie et pouvoirs institutionnels, Intériorisation de l'orthodoxie, Fonctions de l'orthodoxie, Orthodoxie et innovation. Les quinze communications du colloque final se sont distribuées entre ces quatre thèmes qui ont aussi fait chacun l'objet d'une table ronde pour laquelle des personnalités scientifiques extérieures aux deux groupes de recherche avaient accepté de rédiger un rapport ou de conduire la discussion. Les rapports et une synthèse des discussions sont publiés dans la seconde partie du présent volume à la suite des bilans historiographiques. En revanche, les communications sont éditées dans la première partie en ordre alphabétique, rendue chacune à leur singularité. En effet, ces éclairages thématiques ont permis des confrontations fécondes, mais ils n'épuisent pas l'intérêt propre des différents dossiers et ils ne prétendent pas être une grille de lecture pour étudier l'orthodoxie.

Construction d'un objet dans son hétérogénéité méthodologique

Dans la constitution du groupe de travail une première exigence a été la pluralité disciplinaire et méthodologique. Celle-ci peut être exprimée de différentes manières, selon le point de vue adopté : nos horizons disciplinaires sont la philologie, la théologie, la philosophie et l'histoire, religieuse ou non; notre bagage historiographique s'est sédimenté sur une rive ou l'autre de l'Atlantique, pour certains d'entre nous sur les deux[2]; nos analyses ont emprunté à différentes méthodes, à différentes sciences sociales.

Chaque dossier, sur la base d'un corpus de sources varié, met explicitement en œuvre l'outillage analytique propre à son domaine et propose un résultat qui contribue à éclairer contextuellement notre objet commun. Dans le cadre des interventions individuelles, la transdisciplinarité, définie comme pratique de l'emprunt méthodologique et/ou conceptuel à d'autres sciences sociales, a été peu tentée : Rebecca Lyman se réfère à Michel Foucault et aux mécanismes de la construction sociale de la «normalisation»; Éric Rebillard em-

[2] Dans la constitution du groupe autour d'un pôle français et d'un pôle américain, nous n'avons pas eu l'intention de proposer une confrontation entre deux types de pratiques historiographiques.

members from both groups met for the first time and exchanged reports on the results achieved so far. At a later date in 1997, the second Paris workshop brought the opportunity to compile a provisional synthesis of our collective reflections set out under four headings : 1) orthodoxy and institutional power, 2) the interiorization of orthodoxy, 3) the functions of orthodoxy, 4) orthodoxy and innovation. These themes in turn provided both the organizing structure for the 15 communications presented at the final colloquium held in Rome in 1998 and the topics for the round-table discussions which punctuated the proceedings. Invited scholars led these discussions and offered their own critical assessments and observations in formal responses to the papers presented during each session. These have also been included in Part II along with summaries of the ensuing discussions. The papers themselves are presented in Part I. The decision to publish them in alphabetical order according to the authors' names reflects our judgment that, although the organization of the round-table discussion around the four themes greatly clarified the perspectives and led to productive comparisons among the case studies, the themes do not provide a basic orientation to the different case studies, nor should they be understood as a general interpretative grid for studying orthodoxy.

Methodological Approaches

The initial project was meant to encourage and bring together a number of different academic disciplines and methods. Methodological diversity arose in part from the differences in our approaches to orthodoxy, a diversity in line also with a wide spectrum of academic backgrounds represented in the participants : philology, theology, philosophy, history, and history of religion. Our historiographical points of view derive from either side of the Atlantic Ocean, or from both sides.[2] Our analyses look to various methods from a number of distinct social sciences.

Each contribution examines a set of select historical sources to which the analytical tools proper to those sources are applied, and attempts to reach insights proper to each case's specific context while also shedding light on the common concern. A truly interdisciplinary approach, defined as a use of methodological and/or conceptual references from other social sciences, is found only in a limited number of cases. Rebecca Lyman refers to Michel

[2] By constituting two groups, French and American, we never intended to foster comparisons between two distinct historiographical approaches.

prunte à Howard S. Becker ses catégories d'analyse de la déviance; Susanna Elm renvoie à Pierre Bourdieu et Émile Durkheim.

D'autre part, un regard d'ensemble sur la première partie de ce volume permet de distinguer deux types de dossiers, dont le premier correspond à une quête de l'objet «orthodoxie» dans le cadre d'un moment historique spécifique : l'affaire des trois chapitres (Claire Sotinel), le procès de canonisation d'Hildegarde de Bingen (Laurence Moulinier), le dossier de Maïmonide en Provence (Nina Caputo) ou la querelle des investitures (William North). Dans le second sous-ensemble est privilégiée une étude des modalités discursives d'approche de l'orthodoxie (Helen Sillett, Victoria Morse, Daniel Caner, Robert Dodaro). Confrontation de deux tendances, l'une plus «historienne», l'autre plus «philologique», qui soulignerait en creux des traitements méthodologiques différentiels selon les périodes étudiées? Si l'argument joue assurément – les dossiers patristiques de l'Antiquité tardive sont plus philologiques – il n'est pas le seul facteur explicatif à prendre en compte[3]. On pourrait plutôt y voir des choix de positionnements divers par rapport à l'objet.

En opérant sur un corpus textuel limité, les communications qui privilégient l'étude de l'élaboration rhétorique de l'orthodoxie se placent à l'intérieur de l'objet étudié et cherchent à montrer de quelle manière un texte qui se définit d'emblée comme orthodoxe fonde discursivement cette orthodoxie. La richesse des dossiers tient ici dans le fait que chacun étudie un aspect spécifique de l'énonciation, du processus discursif (analyse des métaphores, des stratégies rhétoriques, des registres sémantiques ou argumentaires).

Les dossiers correspondant à des épisodes circonscrits de l'histoire du christianisme ont choisi d'interroger l'orthodoxie dans des moments où celle-ci paraissait le plus saisissable, sa définition dans le cadre d'un procès de canonisation ou d'une élaboration doctrinale, sa mise en question à l'occasion d'un conflit dogmatique, théologique, institutionnel. Ces dossiers choisissaient ainsi de désigner des champs où intervenaient des acteurs individuels (Bruno de Segni, Ambrogio Traversari, Gebeno, prieur d'Eberbach) ou collectifs (le prince, les évêques, le concile, pour reprendre la trilogie du dossier de Claire Sotinel, le collège des réviseurs généraux de la Compagnie de Jésus dans l'étude d'Antonella Romano) et c'est dans le travail d'analyse de ce champ,

[3] Ne joue pas davantage une ligne de clivage qui serait due à des traditions historiographiques «nationales». On en prendra pour preuve les références bibliographiques générales convoquées dans les différents dossiers : anglo-saxonnes, italiennes ou françaises, elles sont largement partagées par tous.

Foucault and to the mechanisms of the social construction of «normalization»; Eric Rebillard borrows Howard S. Becker's category of deviance; and Susanna Elm includes the work of Pierre Bourdieu and Emile Durkheim.

Two types of case study seem to emerge from an overview of Part I of this volume. The first seeks to study orthodoxy from the point of view of a specific historical event : the Three Chapters controversy (Claire Sotinel), the canonization process of Hildegard of Bingen (Laurence Moulinier), the case of Maimonides in Provence (Nina Caputo) and the investiture controversy (William North). The second set looks to modes of discourse in relationship to orthodoxy (Helen Sillett, Victoria Morse, Daniel Caner, Robert Dodaro). Do these differing tendencies, one being more «historical» the other more «philological», indicate a need to adopt methodological biases which are appropriate to the different historical periods under examination? Even if support for this argument might be gathered from the case studies – it is certainly true that the patristic case studies from late antiquity tend to be more philological – neither concern, philological or historical, ever stands alone in any of the case studies as the sole factor taken into consideration.[3] Instead, they can best be understood in terms of the different ways of envisioning orthodoxy.

Those contributions which focus on the study of the rhetorical setting of orthodoxy and employ a limited corpus of textual references assume a perspective on orthodoxy from inside of it. They do this by showing in what manner a text which is defined as orthodox also seeks to establish its orthodoxy through a specific mode of discourse proper to it. The richness acquired from the case studies which develop this approach derives from the fact that each contribution focuses upon a specific aspect of the speech and discourse patterns employed in the texts examined (analysis of metaphors, rhetorical strategies, semantic and argumentational categories).

Authors of those contributions which examine specific events in the history of Christianity have chosen to study orthodoxy at times in which it appeared to be most clearly in evidence as a concern, for example, the way it is defined in the context of a canonization process or of a doctrinal pronouncement, or its role at the heart of a dogmatic, theological or institutional conflict. These case studies

[3] It is equally untrue that «national» historiographical traditions play any significant role in distinguishing among the methods adopted by participants. To demonstrate this point, it is sufficient to look at the general bibliographical references in the various papers. British and American, Italian and French works are cited across the board.

où ont été identifiés des rapports de pouvoir, des lignes de tension, des conflits de légitimité, qu'on a cherché l'orthodoxie.

Au total, chacun des dossiers met en lumière un processus, finit par proposer une définition de l'orthodoxie comme négociation. C'est ainsi que les deux types de démarches mises en œuvre au cours de ce travail collectif se rejoignent : l'analyse philologique éclaire les aspects discursifs de ce processus, l'analyse historique ses aspects institutionnels, normatifs, dans l'ordre de la *doxa* comme de la *praxis*.

La pluralité disciplinaire et méthodologique confère à l'ouvrage un second caractère distinctif : l'hétérogénéité de ses objets se double d'une hétérogénéité d'échelles des analyses proposées. Une première différence d'échelles est manifeste, celle des durées : micro-analyse des mécanismes d'intériorisation de l'orthodoxie à l'œuvre chez l'humaniste camaldule Ambrogio Traversari, saisi par Cécile Caby au sein d'une toile institutionnelle et culturelle filée en plan rapproché; parcours de trois siècles par Caroline Humfress dans l'étude de la co-implication de l'institution judiciaire et de l'institution ecclésiastique pour la construction d'une orthodoxie pendant l'Antiquité tardive. Mais l'hétérogénéité d'échelles intervient, sur l'ensemble des dossiers, à trois autres niveaux : entre le local et l'universel, entre la règle et la loi, entre la gradation et le principe d'une appréhension globale de la qualité d'orthodoxie.

Le rapport entre un espace «local» et un espace «universel», pointé par Alain Le Boulluec, à partir des travaux de Robert Markus, met en évidence la sujétion de l'identification d'un corps de doctrine orthodoxe à l'assignation d'un lieu ecclésial, le passage de cet échelon local à l'établissement d'une légitimité universelle restant problématique quant à l'analyse de sa déduction. Les recherches de Claire Sotinel sur la clôture de la communion aquiléenne et les interrogations de Pierre-Antoine Fabre sur les modalités du passage du procès informatif local au procès apostolique universel dans les enchaînements de la progression d'une cause de canonisation rejoignent ce même constat d'hétérogénéité entre les champs de pertinence de la définition d'une orthodoxie.

En second lieu, l'élaboration d'une orthodoxie présuppose les lois dont elle produit les règles et se place tout entière dans un passage, par définition discontinu, entre l'infiniment grand des lois dont elle se réclame et l'infiniment petit, en droit indéfini, des règles qu'elle établit.

Enfin, dans le prolongement de ce second aspect (comme le montrent, par exemple, les débats suscités par les recherches de Daniel Caner, mais aussi les travaux d'Antonella Romano sur la «demande d'orthodoxie» à tous les échelons de la hiérarchie jé-

focused upon particular settings in which it was possible to isolate individual actors (Bruno de Segni, Ambrogio Traversari, Gebeno, the prior of Eberbach) or collective ones (the prince, the bishops, the council in Claire Sotinel's trilogy, the college of general revisers in the Society of Jesus in Antonella Romano's study), and examined orthodoxy through an analysis of power relations, tensions and conflicts over legitimacy.

Contributions from the two sets finally shed light on a process and suggested a definition of orthodoxy as negotiation. In this sense, both perspectives tended toward a convergence in the course of the collective research. Philological analyses clarified the aspects of this process linked to the structure of discourse, while the historical analyses enhanced understanding of those aspects connected with institutions and norms, so that in the end elements connected with both *doxa* and *praxis* could be brought together.

The multiplicity of academic disciplines and methods represented in the project results in a second distinctive feature of the book : the heterogeneity represented in the modes of orthodoxy studied is replicated in the heterogeneity of scale at work within the different analyses. The first variation in scale can be observed in the diversity of time periods considered within the various studies in the volume. Thus, Cécile Caby offers a cultural and institutional close-up portrait of the Camaldolese humanist Ambrogio Traversari in which a micro-analysis of the mechanisms by which orthodoxy is internalized is presented. Caroline Humfress, on the other hand, takes an overview of three centuries in her study of the common involvement of judicial institutions and the Church in the construction of orthodoxy during late antiquity. Heterogeneity of scale appears moreover at three other levels in the case studies : in the contrasts between local and universal contexts, between rules and law, and between gradual processes and the principle of a fixed, global perspective on orthodoxy.

The relationship between «local» and «universal» space, analyzed by Alain Le Boulluec following Robert Markus's work, shows that orthodox doctrine depends first on ecclesial localizations. The process by which this determination of orthodoxy within a local context later achieves universal legitimacy remains problematic in our analyses. A similar conclusion as to heterogenity is drawn from Claire Sotinel's research on the Aquilean community, and from Pierre-Antoine Fabre's work on the transition involved in the canonization process from the initial, local investigation to the general, more universalized, apostolic process : both procedures underline the heterogeneous character of the fields or contexts in which the definition of an orthodoxy is worked out.

Secondly, orthodoxy presupposes a set of laws from which it

suite au XVI[e] siècle), l'hétérogénéité intervient dans le rapport entre la globalité nécessaire d'une définition de l'orthodoxie et les gradations effectivement liées à son application, un rapport qui ne peut être compris que dans l'exercice d'un changement radical de point de vue, seul capable d'articuler deux appréhensions de l'orthodoxie irréductibles en droit.

Ces variations d'échelle conduisent à définir l'orthodoxie dans l'articulation de deux durées, celle qui tend, selon la tradition, à établir l'orthodoxie comme une catégorie de longue durée irréconciliable avec la variation de fait de ses mises en œuvre, et celle qui tend, selon l'expérience du travail historique, au discernement de formules spécifiques d'élaboration de l'orthodoxie irréductibles à la perspective d'un développement ou d'une maturation dogmatiques continus. Il a fallu, pour se placer à cette échelle du travail historique, inscrire l'opération historiographique à une tout autre échelle, dans une perspective diachronique.

Définir l'orthodoxie

Travailler à cette échelle soulevait des problèmes de vocabulaire qu'il était nécessaire de prendre en charge. Nous avons écarté toutefois la possibilité d'une définition préalable pour servir de base à la réflexion commune. Cela permettait de garder nos distances par rapport à toutes les définitions qui ont été formulées au cours de l'histoire du christianisme, car elles sont elles-mêmes le produit de l'orthodoxie et relèvent par conséquent de l'analyse de l'historien. La définition lexicale n'a ainsi été conçue ni comme un moyen, ni comme une fin. Nous n'avons pas cherché à «définir» l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme, mais à observer de quelle manière elle est définie, maintenue et remise en cause, à analyser sa mise en œuvre dans des situations historiques données.

Nous avons en revanche été attentifs à définir, sinon les concepts, du moins les outils historiques utiles pour approcher notre objet. Des notions comme celle d'autorité, de contrainte, d'expertise, de consensus ont ainsi été constamment éprouvées, précisées, redéfinies. L'expertise, par exemple, procure une autorité en

produces rules through a non-linear process leading from an infinitely large scale of laws to an infinitely small scale of legally undefined rules.

Finally, in the extension of this second aspect (as it emerges in the debates which arose from Daniel Caner's research, and in Antonella Romano's work on the «requirement of orthodoxy» at every level of the Jesuit hierarchy in the sixteenth century), heterogeneity characterizes the relation between the global overview necessary for any definition of orthodoxy, and its gradual implementation through a series of steps which are effectively linked to its application. This relationship can be grasped only through a radical change of point of view, one capable of articulating two perceptions of orthodoxy irreducible by nature.

This variety of scales leads to a definition of orthodoxy in the context of two distinct time frames, the first of which, according to tradition, tends to understand orthodoxy as a durable category irreconcilable with the vicissitudes of individual events while the second, founded as it is upon the results of historical research, uncovers specific formulations of orthodoxy which cannot be fit into the framework of a continuous development or maturation of dogma. Only the perspective from within a very long time frame allows one to overcome the contradictions inherent in these two positions.

Defining orthodoxy

Working within this longer time frame required first a thorough review of principal terms. We rejected, however, the possibility of arriving at a common definition of orthodoxy prior to our discussion. This stance allowed us to maintain a critical distance from all the definitions of orthodoxy which arose during the course of the history of Christianity and which, indeed, were themselves products of orthodoxy and therefore fitting objects of study for the historian. Lexical definition provided neither a mean to nor an objective for our research. We did not seek to «define» orthodoxy in the history of Christianity. Our aim was to understand how it was continually defined, preserved and possibly challenged, and to analyze its application in concrete historical situations.

Our decision not to begin our study with a prior, common definition of orthodoxy did not prevent us from defining a set of historical tools useful to our researches. Concepts such as authority, coercion, expertise, and consensus were constantly tested and re-tested, refined and redefined. Expertise, for instance, provides a source of authority at the same time as it also brings into

même temps qu'elle relativise l'autorité au service de laquelle elle est mise, dans la mesure où l'expertise trouve sa limite dans la contre-expertise. Jean de Jérusalem le rappelle aux représentants du parti anti-pélagien qui tendaient à faire passer l'expertise d'Augustin pour une autorité dans le débat théologique en cours. Les censeurs de la Compagnie de Jésus tirent de leur statut d'expert à la fois leur autorité de gardiens de l'orthodoxie et une autorité pour la négocier.

D'autre part, l'étude de l'orthodoxie fait elle-même intervenir la question de la définition à trois niveaux distincts. En premier lieu, l'élaboration d'une définition est souvent l'enjeu du processus d'orthodoxie. L'enquête d'Éric Rebillard sur la controverse pélagienne met en évidence le rôle capital joué par la recherche d'une définition de la grâce, à la fois fruit du débat et pierre de touche de la (non) orthodoxie de Pélage. D'autres travaux réfléchissent sur l'orthodoxie comme outil de définition : c'est le cas des études portant sur les hérésiologues que sont Épiphane de Salamine (Rebecca Lyman) et Théodoret de Cyr (Helen Sillett), de la réflexion de Caroline Humfress sur la façon dont l'orthodoxie est co-définie par les experts ecclésiastiques et l'autorité impériale, de l'analyse que propose Robert Dodaro de l'*aptum* pour «évaluer différentes expressions de la doctrine chrétienne sur le spectre orthodoxie-hétérodoxie».

À un deuxième niveau, l'orthodoxie impose des définitions : définition des limites de la communauté, comme le rappelle Rebecca Lyman, tout en mettant en garde contre une vision réductrice exclusivement sociologique de l'orthodoxie, définition de l'identité même de la communauté comme le démontre Nina Caputo dans le cas de la controverse autour de l'œuvre de Maïmonide parmi les juifs de Provence. L'orthodoxie fait aussi œuvre de définition à l'intérieur de la communauté, devenant critère de distinction des moines de Daniel Caner, des évêques de Susanna Elm, des érudits de Cécile Caby.

Enfin, et peut-être surtout, l'orthodoxie, si intimement mêlée de questions de définition, se dérobe à sa propre définition. Comme le suggère la démonstration de Pierre-Antoine Fabre, l'orthodoxie «ne se définit pas elle-même, mais apparaît comme toujours définie, et par là même indéfinissable.»

Le refus d'une définition préalable pose néanmoins la question de savoir si, à travers la longue durée, il s'agit toujours du même objet «orthodoxie». Cette indécision n'a pas disparu au cours de nos travaux, mais s'est imposée comme un de leurs résultats. Accepter cette donnée, regarder l'orthodoxie comme un processus et non comme un contenu apparaît comme une condition nécessaire pour la rendre saisissable par l'historien. Ces exigences mises au cœur de la réflexion collective de préférence à des définitions et à un lexique, qui nous auraient enfermés dans un registre dogmatique, ont permis aussi de construire autrement la perspective diachronique.

perspective the authority in whose service it works, in so far as this authority is limited by any counter-expertise. The anti-Pelagian party was reminded of this limitation by John of Jerusalem as it was trying to pass off Augustine's theological expertise as an authority in the debate underway. The Society of Jesus's censors drew from their status as experts their authority as guardians of orthodoxy as well as the authority to negotiate orthodoxy.

At the same time, within the study of orthodoxy, the issue of definition has to be analyzed on three different levels. First, orthodoxy as a process is often geared toward establishing a definition of orthodoxy. Eric Rebillard's work on the Pelagian controversy demonstrates the central importance of the quest for a definition of grace, one which appears both as a final product of the controversy and as a proof of Pelagius's (non) orthodoxy. Other contributions envision orthodoxy as a means defining orthodoxy. The studies on the heresiologists Epiphanius of Salamis (Rebecca Lyman) and Theodoret of Cyrus (Helen Sillett) are cases in point. Caroline Humfress focuses on the joint action of ecclesiastical experts and imperial authority in the definition of orthodoxy, while Robert Dodaro proposes an analysis of the *aptum* intended to «evaluate different expressions of Christian doctrine along the spectrum of orthodoxy-heterodoxy.»

On a second level, orthodoxy prescribes a series of definitions. Rebecca Lyman demonstrates that orthodoxy defines the boundaries of the community, and argues against a narrow, exclusively sociological approach to it. Nina Caputo's research on the controversy over Maimonides' work, which arose in the Jewish milieu of Provence, explains how orthodoxy partakes of the definition of the community's identity. Inside the community, orthodoxy becomes a criterion of differentiation, whether for Daniel Caner's monks, Susanna Elm's bishops or Cécile Caby's scholars.

Last but not least, orthodoxy tends to evade its own definition. Pierre-Antoine Fabre's study is partly devoted to this aspect of «orthodoxy which does not define itself, but nevertheless appears ever defined and thereby impossible to define.»

However, the refusal of an agreed, prior definition poses the question whether the «orthodoxy» under consideration in our researches remains constant, given also that these studies cover a long period of time. The conclusions of our researches do not diminish but, on the contrary, confirm the uncertainty behind the question. To grasp orthodoxy, the historian must envision it as a process and not a content. By adopting such a perspective in our collective work, and by refusing to offer a set of definitions and fixed, technical terms, we hoped to avoid the risk of dogmatism, and to suggest a new diachronic approach to orthodoxy.

Orthodoxie et diachronie

Les questions que nous rencontrions au sujet de l'orthodoxie pour les différentes périodes de l'histoire du christianisme semblaient relever des mêmes problématiques, constat qui a été important pour la décision initiale de travailler ensemble sans tenir les différences de contextes historiques pour *a priori* pertinentes.

Comme l'illustrent les titres des différentes communications, aucun effort n'a été fait pour tenter d'assurer une étude continue diachroniquement : la période la plus ancienne des trois premiers siècles n'est pas traitée; les IV^e^ et V^e^ siècles sont sur-représentés; les deux dossiers médiévaux paraîtront aborder des objets marginaux ou du moins périphériques par rapport aux grands dossiers des hérésies médiévales; l'époque moderne présente les mêmes lacunes. C'est donc un parti pris initial que le choix de dossiers spécifiques qui excluait le projet d'écrire une histoire linéaire de l'orthodoxie.

C'est ce qui a conduit nombre de nos travaux à tourner autour de périodes de crise, où l'orthodoxie se donne à saisir sur un mode privilégié, mais particulièrement difficile, puisqu'elle apparaît et disparaît à la fois quand elle est mise en cause. L'orthodoxie devient alors d'un même mouvement ce qui s'efface et ce qui fait surface : ce constat porte à prêter aux périodes de crise un statut épistémologique tout à fait particulier dans l'ordre historiographique. Elles ont une fonction critique pour le travail de l'historien lui-même qui est d'inscrire ces moments de crise dans la perspective, essentiellement non-linéaire, discontinue, d'une redéfinition permanente des modalités d'exercice de l'orthodoxie.

La diachronie permet de se démarquer aussi d'une lignée historiographique qui est aujourd'hui encore dominante, en particulier dans le champ de l'histoire des dogmes, et que tout historien qui ne veut pas faire l'économie de la question du contenu de l'orthodoxie rencontre : la thèse du développement de la doctrine chrétienne[4]. Or, d'une part l'orthodoxie dénonce comme contraire à elle toute innovation et d'autre part la thèse du développement est aveu d'un changement, d'une évolution, en somme d'innovations. Il faudrait donc trier entre les développements orthodoxes de l'orthodoxie et ceux qui conduiraient à l'hérésie : c'est non seulement hors de la portée de l'historien, mais contraire à une démarche scientifique qui refuse tout engagement confessionnel.

Notre projet de confronter des champs de compétences historiques chronologiquement éloignés répondait à la volonté d'écarter

[4] Alain Le Boulluec, dans son exposé historiographique, a rappelé l'influence exercée par *L'essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de John H. Newman dont la «méthode continue de modeler (...) nombre d'enquêtes savantes».

Orthodoxy and the diachronic perspective

It appeared to us that throughout different historical periods, the various questions raised by orthodoxy had a common foundation. This conviction prompted us to collaborate without considering that differences of historical contexts were pertinent a priori.

It can be readily observed from the titles of the contributions that we never intended to offer a diachronically continuous study of orthodoxy. For example, the first three centuries are virtually omitted from consideration, while close attention is paid to the fourth and fifth centuries. Both studies on the Middle Ages seem to dwell on themes which might appear marginal or peripheral if one compares them to well-known, important cases concerning medieval heresies, and the modern era is treated in similar terms. In sum, our initial decision to limit consideration to specific cases ruled out an effort to compose something approaching a linear history of orthodoxy.

As a result, a significant part of our contributions is devoted to concerns over orthodoxy as they arise in historical moments of crisis. While it is true that orthodoxy is more easily observed in such periods of crisis, it is also true that when it becomes a matter of close scrutiny under these circumstances, it simultaneously appears and disappears, thus rendering it particularly difficult to study. Orthodoxy both surfaces and withdraws from view in one and the same movement. For this reason, periods of crisis hold an uncommon, quite specific epistemological status in historiography. Moments of crisis play a critical role in the work of the historian whose task it is to insert these periods in the essentially non-linear perspective of a permanent process whereby the modes of orthodoxy are continuously redefined.

This diachronic perspective makes it possible to distinguish our approach from a historiographical heritage still dominant, particularly in the history of dogma, and which cannot be ignored by any historian who is interested in questions concerning the content of orthodoxy : the thesis of the development of Christian doctrine.[4] Orthodoxy rejects any innovation as contrary to itself; yet the development thesis is based on change, evolution and innovation. As a consequence, it becomes necessary to set orthodox developments of orthodoxy apart from those developments which lead to heresy. Not only does such a task lie beyond the historian's

[4] In his historiographical presentation, Alain Le Boulluec stresses the importance of John H. Newman's *Essay on the Development of the Christian Doctrine*, whose «method still determines how many studies are performed.»

une autre tendance de l'historiographie, historicisante celle-ci, qui, en posant le problème dans des chronologies très strictes, a été amenée à déplacer l'interrogation en direction des hérésies. Faute en quelque sorte de pouvoir étudier ce qu'est l'orthodoxie, l'attention au contexte historique permet de saisir les mécanismes discursifs et institutionnels qui créent les hérésies ou dans lesquels elles apparaissent. Il faut noter que, dans cette approche, l'orthodoxie reste toujours au singulier face au pluriel restitué avec leur dimension historique aux hérésies.

Une difficulté, voire une objection soulevée au cours des discussions, était de parler de l'orthodoxie indépendamment des cadres institutionnels, différents selon les lieux et les époques, dans lesquels elle est définie, maintenue ou remise en cause. Cette liberté théorique ou épistémologique nous a permis au contraire de constater que faire de l'établissement de cette histoire des cadres institutionnels un préalable à notre étude nous aurait détourné du cœur du problème.

Le rapprochement des dossiers de Claire Sotinel (la question des Trois Chapitres au VI^e^ siècle) et de William North (la dispute du «*pravilegium*» au XII^e^), qu'aucune considération strictement historique n'impose, montre bien que l'évolution des rapports entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel, leur définition plus précise au XII^e^ siècle en termes de compétences, n'est pas essentielle, dans la mesure où le rapprochement rend manifeste que l'orthodoxie, pas plus qu'elle ne contribue à fixer l'institution, n'est fixée par elle, mais entraîne une permanente redéfinition ou négociation de ses limites. Si l'historien peut retracer la construction d'un cadre institutionnel qui fixe des hiérarchies, les deux dossiers montrent que l'orthodoxie ne se laisse pas enfermer dans ce cadre : au contraire, il apparaît même qu'elle peut être utilisée pour le défaire.

Claire Sotinel constate dans le dossier des Trois Chapitres que «l'unique légitimité énonçable pour porter une sentence d'orthodoxie est d'être orthodoxe»; Pierre-Antoine Fabre relève de son côté, à propos des procès d'Ignace de Loyola, qu'une décision d'orthodoxie est «orthodoxe parce qu'elle est une décision». Ces formules soulignent bien la nécessité d'aller au-delà de ce qui paraît relever de contextes différents.

Corrélativement, le développement et la discussion des travaux réalisés fait apparaître une tension entre le souci de maintenir la particularité ou la spécificité des terrains affrontés, des contenus ou des énoncés d'une orthodoxie, et la tentative d'une modélisation générale, formalisante, des procédures d'élaboration de ces énoncés. Le parti-pris de travailler sur des dossiers spécifiques n'a pas tant abouti toutefois à dégager la particularité de «moments» historiques, ce qui mettrait l'orthodoxie hors d'atteinte de l'analyse histo-

reach, it is also contrary to a scientific approach which excludes any kind of confessional religious engagement.

By comparing studies on periods chronologically remote from one another, we also wanted to avoid another historiographical trend which represents historicism and which concentrates the examination on heresies through the perspective of strictly defined chronological periods. Given the difficulties involved in studying orthodoxy in itself, attention to its historical contexts leads to an understanding of the linguistic or rhetorical and institutional mechanisms that create heresies or in which they appear. Approaching orthodoxy in this way results in a perception of it as a unified concept standing out against a multiplicity of heresies considered in their own historical dimension.

During the discussions, debate arose over the wisdom of speaking about orthodoxy independently from institutions which vary historically and geographically. However, this theoretical or epistemological detachment enabled us to realize that if we had chosen to focus on the history of orthodoxy in a manner closely linked to particular institutions we would have missed the point.

Comparison of the contributions of Claire Sotinel (the Three Chapters controversy in the sixth century) and William North (the «pravilegium» dispute in the twelfth century) – which a strictly historical approach would not have encouraged – clearly demonstrates that the evolution of the relationship between spiritual and temporal powers – the most precise way in the twelfth century of framing these institutional prerogatives – is not an essential factor in understanding orthodoxy. Instead, comparison of the two powers shows that orthodoxy was neither a factor in the consolidation of the institutions in question nor was it consolidated by them, but that throughout these crises orthodoxy itself underwent a constant redefinition and negotiation of its limits. Even though it is possible to sketch a historical construction of an institution concerned with establishing hierarchies, both Sotinel and North show that orthodoxy cannot be confined to such an institutional framework. On the contrary, it appears that appeals to orthodoxy can be used to undermine it.

In her contribution on the Three Chapters controversy, Claire Sotinel writes that «the only way to express the legitimacy of an orthodox declaration is for the person who makes it to be orthodox.» Pierre-Antoine Fabre, who studies Ignatius of Loyola's canonization processes, states that an orthodox decision is «orthodox because it is a decision.» These conclusions underscore the need to look beyond the confines of different historical contexts in order to understand orthodoxy.

At the same time, discussion of our work in its later phases

rienne (ultime ruse de l'histoire chrétienne de l'orthodoxie à l'œuvre dans la critique historique de l'historiographie chrétienne traditionnelle de l'orthodoxie?) qu'à discerner des dispositifs singuliers dont une approche diachronique autorise la construction transversale, en même temps qu'elle en garantit l'autonomie et la responsabilité critique.

De nos travaux aux uns et aux autres, et surtout de leur confrontation au cours des trois années de fonctionnement du groupe de recherches, il ressort que l'orthodoxie gagne donc à être étudiée comme un processus permanent et discontinu. Elle apparaît en définitive comme le processus complexe, mettant en jeu des institutions et des mécanismes d'intériorisation, dans lequel est pour ainsi dire refoulé le fait, rappelé par Bruno Neveu, que «l'énoncé est un prononcé» et elle ne peut donc pas être étudiée seulement comme le produit de cette énonciation-prononciation.

Susanna Elm
Pierre-Antoine Fabre
Éric Rebillard
Antonella Romano
Claire Sotinel

revealed a tension between the determination to maintain the specificity and individuality of each particular topic and of the contents and the expressions of orthodoxy found therein, and, on the other side, the attempt to draw up a general model of the procedures by which these separate expressions of orthodoxy are set out. The decision to focus on specific topics has not led exclusively to an understanding of particular historical «moments», a result which would place orthodoxy beyond the reach of historical analysis (thus, perhaps, to appear as the final ruse of a Christian history of orthodoxy at work in the historical critique of a traditional Christian historiography of orthodoxy). The diachronic approach authorizes attention to a multiplicity of particular cases considered both individually and in relation to each other, at the same time that it assures autonomy and the responsibility to maintain a critical stance.

Our various case studies, and above all the comparisons we drew from discussing them over the past three years in the context of the research group, show the fruitfulness of studying orthodoxy as a non-linear and permanent process. Orthodoxy appears finally as a complex process, involving institutions and mechanisms of interiorization, a process which results in the repression of the awareness that «*l'énoncé est un prononcé*» (Bruno Neveu), so that orthodoxy cannot be studied any longer exclusively as the product of this *énonciation-prononciation*.

Susanna Elm
Pierre-Antoine Fabre
Éric Rebillard
Antonella Romano
Claire Sotinel

PREMIÈRE PARTIE

CÉCILE CABY

ENTRE OBSERVANCE ET HUMANISME

DÉFINITIONS ET PRATIQUES D'UNE ORTHODOXIE CULTURELLE DANS L'ORDRE CAMALDULE

Between Observance and Humanism : Definitions and Practices of Cultural Orthodoxy in the Camaldolese Order

My approach to orthodoxy consists in examining its definition and application in respect to precise practices within a specific context – its occurrence within the Camaldolese Order and, parenthetically, within some other religious groupings at the end of the Middle Ages – a context in which orthodoxy is presented from the outset as the raison d'être *of the Order within the bosom of the church and of creation, and in which it is never contested. Religious orders provide the most interesting category for our project because they draw their coherence from a common reference to a collection of texts which provide something of a common base of meaning, one which is acknowledged and collectively appropriated by everyone who enters the Order, and interiorized by anyone who belongs to the Order.*

The two examples which I have chosen (the teaching of the abacus by a Camaldolese monk from Pisa at the end of the thirteenth century, and the Latin translation of Diogenes Laertius's Lives of the Philosophers *by Ambrogio Traversari at the beginning of the fifteenth century) offer moments of particular interest in the relationship of the Camaldolese Order both to the norm of orthodoxy and to the boundaries constituted by fields of learning. These particular moments allow us to research the application of orthodoxy at different levels of cultural practice. One such level concerns the intellectual practice of a group situated in the interior of the church and involved in the delicate situation of reconstructing methods of learning within the context of competition between hierarchies. Another level features the individual practice by a member of a religious community as it emerges in the case of Traversari. This case involves the anguished affirmation of the individual who stands alone in facing the risk of deconstructing orthodoxy. A careful, detailed examination of the stages of Traversari's case – an inquiry confined to his epistolary correspondence – permits us to understand what is for him the resolution of an interior conflict*

Cécile Caby, Université de Nice.

in which he stands before his community and before himself, and to understand better the issue, that is, to become aware of the reintegration of a unique intellectual experience in which culturally-authorized practices challenge one another within the moveable but universal limits of orthodoxy.

Mon approche consiste à examiner des pratiques ponctuelles, dans un contexte – en l'occurrence l'ordre camaldule et, incidemment, quelques autres groupements religieux de la fin du Moyen Âge – dans lequel l'orthodoxie est posée d'emblée comme une des raisons d'être de l'ordre au sein de l'Église et de la Création, et où elle n'est jamais contestée. Le choix d'un tel contexte d'investigation mérite d'être approfondi. Il s'agit d'un groupe régi par une règle, par des textes normatifs de référence (la Règle de saint Benoît, les coutumes camaldules, les statuts des chapitres généraux et les autres décisions du prieur général ayant valeur normative)[1] qui organisent le comportement quotidien (nourriture, sommeil, prière, travail, lectures, étude, etc., dans leurs temps et leurs contenus), le rôle de chacun à l'intérieur de la communauté et de l'ordre et, enfin, de chacun en tant que membre de l'ordre vis-à-vis de l'Église. Ces textes, que s'approprie toute personne en entrant dans l'ordre et qu'intériorise quiconque appartient à l'ordre, ainsi qu'un certain nombre d'autres références textuelles (la vie du saint fondateur Romuald par exemple) constituent une sorte de base commune à un sens admis et commun, garant de l'uniformité et de la solidité de l'ordre[2].

Dans les limites de l'ordre camaldule, la question que j'examine est celle de la (ou des) définition(s) et de la (ou des) pratique(s) de l'orthodoxie dans un cadre restreint mais particulièrement sensible, celui de la pratique et de la formation intellectuelles. En travaillant sur ce thème, j'ai identifié deux contextes chronologiques qui m'ont semblé particulièrement pertinents. Le premier se situe à la fin du XIII[e] siècle en un moment de profonde mutation de l'ordre camal-

[1] Sur l'ordre camaldule et son organisation, on me permettra de renvoyer à C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain. Les Camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1999 (*BEFAR*, 305), en part. p. 57-197. Voir aussi C. Caby, *Camaldules*, dans *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, 1997 et G. Vedovato, *Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184. Storia e documentazione*, Césène, 1994 (*Italia benedettina*, 13).

[2] Sur la fonction du texte et de sa reperformation orale dans la formation des groupes religieux réformateurs, voir B. Stock, *The implications of literacy. Written language and models of interpretation in the eleventh and twelfth centuries*, Princeton, 1983, en part. p. 88-240. Sur le processus de mise par écrit du droit monastique, voir la production récente de l'école de Münster et en particulier G. Melville, *Zur Funktion der Schriftlichkeit im institutionellen Gefüge mittelalterlicher Orden*, dans *Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, p. 391-417.

dule dans son rapport à la norme en général (multiplication des statuts, des constitutions, législation contre les constitutions extravagantes, etc.) et, notamment, dans le domaine précis des études. Le second, chronologiquement situé au XV^e^ siècle, coïncide avec une redéfinition profonde des champs et des méthodes du savoir qui met l'ordre camaldule face à la définition de son identité pour soi-même (auto-représentation et auto-régulation) et au sein de l'Église. C'est ce second moment – celui d'un important aggiornamento lié à l'Humanisme et à l'Observance – qui m'intéressera le plus.

Le premier moment que j'ai identifié pour l'étude de ces pratiques de l'orthodoxie dans les domaines de l'étude et de l'apprentissage se situe donc dans le dernier quart du XIII^e^ siècle, à Pise, précisément dans le monastère de San Frediano, membre de l'ordre camaldule depuis le XII^e^ siècle. Dans ce monastère du centre urbain vit un moine nommé Paolo, qui, d'après ce que l'on apprend des admonitions du prieur général, enseigne l'arithmétique («*scientiam Abachi vel etiam alio vocabulo Algorismi aut que secularium requirat frequentiam personarum*») d'abord dans des écoles publiques de la contrada de San Frediano (1279), puis dans sa cellule (1283). À deux occasions, en 1279 et en 1283, le prieur général intervient pour interdire cette activité en invoquant dans un premier temps des raisons disciplinaires liées au caractère public de l'enseignement délivré par Paolo en contradiction avec sa profession monastique et, dans un second temps, outre des motifs à nouveau disciplinaires liés cette fois au danger de la fréquentation des laïcs, une raison de fond qui tient à la nature profane (*seculares scientie* par opposition à la *doctrina divina* à laquelle le général confine l'enseignement de Paolo) de la discipline enseignée par le moine[3]. Presque trois ans après la

[3] Archivio di Stato di Firenze, Corpor. relig. soppr. dal Governo francese, *Appendice Camaldoli*, 19, fol. 14v (1279 nov. 6) : «*... volumus et mandamus quod scole confestim de contrata sancti Fridiani removeantur omnino, et quod sicut hactenus publice dictum est te scolas huius modi tenuisse, sic quod eas dimisseris publice predicetur. Potitus autem repetitor earum ad te consilium cum expedierit implorare et tu satisfacere et in tua camera cum volueris ipsi soli nichilominus valens etiam tibi porrigentibus questiones et petentibus consilia satisfacere si libebit nec turberis, si non facimus qua nobis ratio non permittit nam est in visceribus nostris infexa voluntas te in tuo monasterio Sancti Fridiani conservare perenniter, et ad hoc ad alias tibi concedendas consolationes nostras manus non invenies fatigatas*»; et fol. 80r (1283 février 27) : «*Igitur filiationi tue mandamus districte in virtute obedientie salutaris quatenus doctrinam aliquam preter divinam docere ex hinc aliquem seu aliquos non presumas, presertim scientiam Abachi vel etiam alio vocabulo Algorismi aut que secularium requirat frequentiam personarum, perpetuum in hiis tibi silentium auctoritate presentium inponentes. Et ut predictorum materiam radiciter anputemus et te a predictarum personarum usibus et consortio separemus, in qua malueris camera intra monachorum claustrum sita, volumus te ma-*

deuxième admonition, le même prieur général, en visite dans le monastère pisan, opère un revirement total et annonce[4] :

> Nous te donnons et te concédons à toi, maître Paolo, moine du monastère de San Frediano de Pise de l'ordre camaldule, homme éminent de science et de discrétion, autrefois professeur d'arithmétique, l'autorisation et la libre faculté d'enseigner, de diriger et d'organiser des écoles en art théorique ou pratique, ou dans un autre art de ces sciences, toi-même ou par l'intermédiaire d'un bachelier ou d'un répétiteur, comme il semblera bon à ta discrétion. De même, connaissant ton habileté reçue par la grâce de Dieu dispensateur de tout bien, nous t'autorisons à conserver, ta vie durant, la chambre personnelle où tu habites actuellement dans le même monastère, te concédant la disposition et la libre administration de tout ce que ta profession, ta science, le don gratuit ou tout autre juste moyen pourront te procurer, selon les louables mobiles de ta discrétion.

Ce brusque changement d'attitude ne s'explique pas : pressions locales, prières du prieur de San Frediano favorable à son confrère, rôle de la rencontre entre le prieur général et le moine Paolo? Il est en outre impossible de le confronter à d'autres cas similaires. Cet épisode, pour autant qu'il reste singulier et atypique, n'en reflète pas moins un moment particulier – et parfaitement identifiable – de l'évolution de l'ordre vis-à-vis de ces questions. En effet, dans le dernier tiers du XIII[e] siècle, après plusieurs décennies d'hésitation, et avant de revenir à une préférence pour les *studia* internes, l'ordre camaldule semble s'ouvrir définitivement sur les études externes, c'est-à-dire dans les écoles publiques et les universités des diverses villes italiennes (en particulier Bologne), en en acceptant les consé-

nere». En 1163, au concile de Tours, Alexandre III avait expressément interdit l'étude des *secularia studia* (a priori droit civil et médecine) par les religieux (Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, XXI, 1179); mesure confirmée par Honorius III en 1219 qui interdit aux religieux de quitter la clôture *ad audiendum leges vel fisicam*.

[4] Archivio di Stato di Firenze, Corpor. relig. soppr. dal Governo francese, *Appendice Camaldoli*, 20, fol. 55r (1285 déc. 14) : «*Nos frater Gerardus sancte Camaldulensis heremi et eiusdem ordinis generalis considerantes quod talentum a Deo datum scientie fructuosum non debet abscondi in terra neque lucerna poni sub modio sed super candelabrum ad lucendum, tibi Magistro Paulo monacho monasterii Sancti Fridiani Pisarum camaldulensis ordinis magne scientatis et scientie discretionis viro egregio quadum aritmetice professori damus et conferimus licentiam et liberam facultatem docendi, regendi et retinendi scolas in arte theorice sive pratice sive in altera ipsarum per te vel subponitum bacellarium sive repetitorem sicut tue discretioni videbitur expedire. Item quia te boni dispensatoris multiformis gratie Dei habilitatem habere cognovimus, tibi propriam cameram ubi nunc habitas in eodem monasterio ad vitam habere concedamus, omnium eorum que tibi ex artificio, doctrina, donatione gratuita vel quibuscumque aliis iustis modis provenire contigerint dispositionem et administrationem liberam concedentes iuxta tue discretionis motum laudabilem*».

quences pratiques comme la dotation des étudiants en livres et les adaptations nécessaires de l'observance du jeûne dans le cas particulier des moines étudiants[5]. D'après les statuts camaldules approuvés à Soci en 1279 et auxquels se réfère explicitement le prieur général lors de sa première intervention[6], aucun Camaldule, supérieur ou simple moine, ne pourra plus, dans les quinze jours suivant la publication des constitutions, enseigner hors de l'ordre ou à des jeunes écoliers, sous peine d'excommunication. En outre, il est également interdit de sortir de son monastère pour aller étudier à l'exception notable de la théologie et du droit canon, disciplines pour lesquelles une autorisation du prieur général suffit ainsi que la garantie que le monastère du futur étudiant sera habité après son départ par au moins deux moines[7]. Sous des airs de restriction, la constitution légitime pour la première fois l'accès aux études extérieures dans les domaines sacrés. Elle est en outre la preuve que les Camaldules avaient déjà pris l'habitude de fréquenter les écoles publiques et qu'il était nécessaire de discipliner des pratiques déjà en cours. Une ouverture donc, mais encore hésitante et pleine de contradictions comme l'attestent les rebondissements de l'histoire du moine Paolo, d'autant plus que les statuts de Soci ne précisent pratiquement rien de la *ratio studiorum*. On ne connaît en fait les limites des contenus de l'enseignement que par des situations d'exception qui mettent en évidence les domaines dans lesquels les moines ne doivent en aucun cas s'aventurer.

D'une façon générale, ce type de débat sur le contenu des études est rarement attesté concrètement et les traces que nous en conservons restent de l'ordre du discours d'école et aboutissent rarement à des pratiques précises. Si le décret de Gratien consacre une distinc-

[5] Sur cette évolution, voir E. Magheri-Cataluccio et U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Rome, 1979 (*Studia anselmiana*, 75) et C. Caby, *De l'érémitisme rural au monachisme urbain* cit., p. 267-281.

[6] *Annales Camaldulenses ordinis sancti Benedicti*, éd. J. B. Mittarelli et A. Costadoni, 9 vol., Venise, 1755-1775 (désormais *Ann. Camald.*), VI, *App.* 240-255. Cf. Archivio di Stato di Firenze, Corpor. relig. soppr. dal Governo francese, *Appendice Camaldoli*, 19, fol. 14v (1279 nov. 6) : «... *Ceterum persona tui prioris in nostra presentia constituta, cum instantia mirabili nobis importune petebat, ut terminum XV dierum in constitutione noviter edita positur, qua cavetur, quod nullus prelatus vel subditus ordinis pueros aliquem artem docere debeat extra monasterium ullo modo, quod si fecerit a publicatione huius constitutionis post XV dies ipso facto sententiam excommunictionis incurrat, prorogare dignaremur intuitu pietatis*»; suit un débat entre le prieur général et ses conseillers qui concluent qu'il est impossible de prolonger le délai d'application de la constitution sans la remettre en cause *ipso facto*, d'où l'ordre de cesser immédiatement toute activité didactique externe.

[7] *Ann. Camald.*, VI, *App.* 248.

tion entière à la question de l'étude des auteurs païens, le compromis qu'il propose n'est qu'une compilation sans conclusion claire des opinions de la Tradition[8]. Il constitue d'ailleurs en ce domaine le florilège le plus utilisé, jusqu'à la Renaissance comprise, où puiser des arguments en faveur de ou contre l'étude de la littérature antique notamment païenne. La législation religieuse est également assez pauvre en ce domaine : les Cisterciens à partir de 1237, les Clunisiens à partir de 1260, traitent de la question des études, principalement d'un point de vue organisationnel (ouverture de collèges universitaires pour les étudiants de l'ordre)[9]. Plus originales les premières constitutions silvestrines qui, à la fin du XIII[e] siècle, consacrent un paragraphe entier aux étudiants (*De studentibus*) ou celles des Dominicains, qui précisent en 1230 que «*in libros gentilium et philosophorum non studeant*» et «*saeculares scientias non addiscant nec etiam artes quas liberales vocant*», tandis que la pratique montre que cette législation était en fait dépassée au moment même où elle était codifiée[10]. La réforme du monachisme bénédictin programmée par Benoît XII (1335) semble marquer un tournant théorique en proposant pour la première fois une véritable *ratio studiorum* adaptée aux différents types de moines : les Bénédictins noirs aux devoirs pastoraux et les Cisterciens à la vocation contemplative auxquels est recommandée l'étude de la théologie et interdite celle du droit canon[11].

[8] *Decretum magistri Gratiani*, éd. E. Frieberg, I, Leipzig, 1879, col. 135-140 (*Prima pars*, dist. XXXVII).

[9] Sur les études des moines en général, voir *Los monjes y los estudios. IV semana de estudios monasticos (Poblet 1961)*, Poblet, 1963; V. Cattana, *Studi. I. Il monachesimo*, dans *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, IX, Rome, 1997, col. 44-456 avec une bonne bibliographie. Pour les Cisterciens, A. Dimier, *Les premiers cisterciens étaient-ils ennemis des études?*, dans *Los monjes y los estudios* cit. n. 9, p. 119-146; B. Munk Olsen, *The Cistercian and classical culture*, désormais dans Id., *La réception de la littérature classique au Moyen Âge*, Copenhague, 1995, p. 95-132.

[10] Pour les Silvestrins, B. Serpilli, *Le più antiche costituzioni silvestrine*, dans *Benedectina*, 10, 1956, en part. p. 253-254. Pour les Dominicains, G. G. Meersseman, In libris gentilium non studeant. *L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge*, dans *Italia medioevale e umanistica*, 1, 1958, p. 1-13. Rien en revanche qui concerne les études dans les constitutions olivétaines, cf. l'assez mauvais article de F. Ilari, *La «Ratio studiorum» nelle diverse costituzioni olivetane*, dans R. Donghi et G. Picasso (éd.), *Alla riscoperta di un carisma. Saggi di spiritualità e di storia olivetana*, Monte Oliveto Maggiore, 1995, p. 495-517; l'ordre s'ouvrira aux études au XV[e] siècle à travers la pratique individuelle comme le montre l'exemple d'Antonio da Barga (cf. R. Manselli, *Barga, Antonio da*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, III, Rome, 1961, p. 538-539).

[11] Le texte est édité dans *Bullarium privilegiorum ac diplomatum amplissima collectio*, III/2, Rome, 1741, p. 220-226; A. Hoste, *Les études chez les moines des XIII[e] et XIV[e] siècle*, dans *Los monjes y los estudios* cit. n. 9, p. 249-260; L. Boehm,

Au XV^e siècle, la situation a considérablement évolué, au rythme de la révolution des savoirs et des pratiques intellectuelles dont est porteur l'Humanisme. Mais c'est bien le caractère titubant des décisions canoniques et des réglementations monastiques antérieures qui sert de toile de fond aux débats qui se rallument alors. Le deuxième moment que j'ai identifié pour notre réflexion, celui de l'Humanisme, se caractérise entre autres par un élargissement des champs du savoir et en particulier du corpus de textes disponibles à la lecture (d'où la nécessité de construire une orthodoxie de comportement à leur égard) et, en même temps, par un approfondissement et une recherche de pureté dans la lecture des textes connus. Il n'est nul besoin de rappeler quels débats provoqua l'application des méthodes humanistes de lecture au texte biblique, débats fondamentaux pour la définition des fondements de l'orthodoxie dans la mesure où ils portaient sur les rapports entre texte de la Révélation et Tradition. Dans un champ plus directement lié aux ordres religieux, l'Humanisme contribue à la redécouverte et au dépoussiérage de certains textes fondateurs du monachisme, fournissant ainsi un corpus de textes antiques – la grande nouveauté est surtout la réappropriation des Pères grecs – aux réformateurs monastiques. En effet, le contexte humaniste coïncide chronologiquement pour certains ordres religieux (au nombre desquels l'ordre camaldule) avec un courant de redéfinition et de réajustement par rapport à leur propre tradition, ou à la tradition qu'ils se sont construite, courant qui conflue dans l'Observance[12]. Comme le montre l'expérience d'Ambrogio Traversari, entré dans l'ordre camaldule en 1400 à l'âge de 14 ans, les deux mouvements s'alimentent. Par ses travaux littéraires et

Papst Benedikt XII (1334-1342) als Förderer des Ordensstudien. Restaurator, Reformator oder Deformator regularer Lebensform?, dans G. Melville (éd.), *Secundum regulam vivere. Festschrift Norbert Backmund*, Winberg, 1978, p. 281-310.

[12] Sur ce mouvement et ses liens avec l'Humanisme, on se reportera à G. Penco, *Vita monastica e società nel Quattrocento italiano*, dans G. B. Trolese (éd.), *Riforma della Chiesa, cultura e spiritualità nel Quattrocento veneto*, Césène, 1984 (*Italia benedettina*, 6), p. 3-41, en part. p. 25-41; G. Picasso, *Il monachesimo alla fine del Medioevo : tra umanesimo e «devotio»*, dans G. Penco (éd.), *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Rome, 1990 (*Studia anselmiana*, 103), p. 129-147; G. Spinelli, *Monachesimo e società tra XIV e XV secolo nell'ambiente di Ambrogio Traversari*, dans G. C. Garfagnini (éd.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita. Convegno internazionale di studi (Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986)*, Florence, 1988, p. 49-68; K. Elm, *Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungenaufgaben*, dans J. Fleckenstein (éd.), *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen, 1980, p. 188-238 (*Studien zur Germania Sacra*, 14); Id., *Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation*, dans L. Perlitt (éd.), *900 Jahre Kloster Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*, Göttingen, 1993, p. 59-111.

notamment ses traductions des Pères grecs en latin, Traversari met à la disposition d'un public plus large les textes fondateurs de la tradition monastique et de la Tradition en général, fondements de l'orthodoxie[13]. Le pape Martin V ne s'y trompe pas quand, en 1423, il prend la peine d'émettre deux brefs pour encourager l'activité de Traversari : le premier, adressé au prieur de Santa Maria degli Angeli, invite ce dernier à favoriser autant que possible le travail de traduction du moine Ambrogio, tandis que le second, adressé à Traversari lui-même, encourage le moine à persévérer dans la lecture et la traduction de la littérature grecque[14]. Cette relation étroite entre le travail de traducteur et de philologue de Traversari et la défense de l'orthodoxie connaît son apogée sous le pontificat d'Eugène IV, au cours des négociations avec les émissaires de l'Église grecque à Ferrare et Florence, en 1438-1439[15]. Ces discussions conciliaires se proposaient – quels qu'aient été les desseins politiques de la papauté menacée dans sa primauté par le conciliarisme bâlois – de restaurer une Église unie professant une orthodoxie unique par delà la rupture entre Latins et Orientaux. Les débats, indépendamment de leur contenu (dogmatique ou disciplinaire, notamment le fameux *Filioque* ou la définition de la primatie), font ressortir toutes les difficultés de la reconstruction d'une unité de l'orthodoxie. Fondamen-

[13] Sur Ambrogio Traversari, on consultera en priorité C. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers. Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, 1977, et les colloques de 1986 qui font le point sur la bibliographie à cette date : *Ambrogio Traversari camaldolese nel VI centenario della nascita, 1386-1986*, Camaldoli, 1987 (*Quaderni di vita monastica*, 45); G. C. Garfagnini (éd.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* cit. n. 12. La source principale sur son œuvre est sa correspondance : *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium... latinae epistolae*, éd. P. Canneti et L. Mehus, Florence, 1759 [rééd. anast., Bologne, 1968], désormais cité A. Traversari, *Epistolae* (suivi du livre, du numéro de la lettre et de la colonne); cette édition doit être corrigée, le cas échéant, par F. P. Luiso, *Riordinamento dell'Epistolario di A. Traversari, con lettere inedite e note storico-cronologiche*, Florence, 1898-1903, désormais cité Luiso, suivi du numéro d'ordre de la lettre (livre et numéro) selon les corrections de l'auteur. Sur les relations entre réforme et Humanisme dans l'œuvre de Traversari, je me permets de renvoyer à C. Caby, *I Padri nell'osservanza camaldolese : uso, riuso, abuso*, dans M. Cortesi (éd.), *Tradizioni patristiche nell'Umanesimo. Atti del convegno della società internazionale per lo studio del medioevo latino (Firenze, 6-8 febbraio 1997)*, Florence, 2000, p. 175-191.

[14] Les deux lettres sont éditées par A. Thomas, *Extraits des archives du Vatican pour servir à l'histoire littéraire du Moyen-Âge (suite et fin)*, dans *MEFR*, 4, 1884, p. 9-52, en part. p. 51-52.

[15] U. Proch, *Ambrogio Traversari e il decreto di unione di Firenze. Una rilettura della «Laetentur cœli» (6 luglio 1439)*, dans *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* cit. n. 12, p. 147-163; I. G. Rao, *Ambrogio Traversari al Concilio di Firenze*, dans P. Viti (éd.), *Firenze e il Concilio del 1439*, II, Florence, 1994, p. 577-597; P. Viti, *Ambrogio Traversari al Concilio di Ferrara*, dans P. Castelli (éd.), *Ferrara e il concilio, 1438-1439*, Ferrare, 1992, p. 95-119.

talement, les deux parties ne se comprennent pas, non seulement parce qu'elles ne parlent pas la même langue (d'où le travail incessant des traducteurs au nombre desquels figure Traversari)[16], mais aussi parce qu'elles se réfèrent comme fondement de l'orthodoxie à deux traditions distinctes (les Pères grecs ne sont plus lus en Occident, sinon dans quelques florilèges) et qu'elles leur attribuent en outre un rôle différent dans la construction de l'orthodoxie : d'où la nécessité de recourir à des personnes non seulement au fait des deux traditions mais aussi convaincues de leur continuité[17].

Laissons la réforme de l'Église pour revenir à celle de ses membres et en particulier des ordres monastiques. L'Observance (c'est-à-dire le mouvement de réforme et d'aggiornamento des ordres religieux entre la fin du XIV^e^ et le XV^e^ siècle), en particulier dans la branche bénédictine, pose le problème de la formation comme fondateur et constitutif de sa propre existence, conformément au principe d'optimisme de l'Humanisme en vertu duquel l'homme est perfectible[18]. Cette confiance dans la vertu de l'éducation de modifier l'ordre camaldule et, plus largement, la société tout entière est d'ailleurs un des thèmes récurrents de la croisade pour la formation intellectuelle des jeunes camaldules engagée par Traversari à partir de son élection comme général en 1431[19]. Pour le nouveau général, la réforme de l'ordre passe avant tout par la formation

[16] A. Traversari, *Epistolae*, XIII, 21, col. 628-629 = Luiso, XIII, 32 (à fra Cristoforo moine des Angeli, 1438 mai 31); XIII, 33, col. 640-641 (au même, 1438 mai 31); XIII, 34, col. 641 = Luiso, XIII, 35 (au même, 1438 juillet 10) : «*Negocia ista Graecorum omnia ferme ipsi conficimus vel ex graeco in latinum, vel ex latino in graecum convertendo, quae dicuntur, ac scribuntur omnia*»; XIV, 26, col. 674 = Luiso, XIV, 32 (à Silvestro moine des Angeli, 1438) : «*Cum Graecis disputatio iam cepta est in qua multum ipsi exercemur*».

[17] Pour Marc d'Éphèse, principal opposant byzantin au compromis de Florence, l'orthodoxie est définie par les conciles œcuméniques qui sont le lieu de la continuité évangélique et apostolique de la foi et la garantie de celle-ci; il est donc impossible d'ajouter quoi que ce soit (en l'occurrence l'ajout concerne le *Filioque*) à l'orthodoxie exprimée par ces conciles (cf. B. Petrà, Kata to phronêma tôn paterôn : *La coerenza teologica di Marco d'Efeso al concilio di Firenze*, dans *Firenze e il Concilio del 1439* cit. n. 15, II, p. 873-900). On trouvera un matériel important sur ces questions dans les actes des colloques cités à la note 15.

[18] Outre les articles de K. Elm cités à la note 12, voir, en général, E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Bari, 1949; N. Gianetto (éd.), *Vittorino e la sua scuola. Umanesimo, pedagogia, arti*, Florence, 1981.

[19] A. Traversari, *Epistolae*, I, 20, col. 42-44 = Luiso, I, 13 (à Eugène IV, 1435 avril 2) et I, 27, col. 53-56 (au même, 1437 août-sept.); à cette idée des vertus réformatrices de l'éducation se rattache l'enthousiasme de Traversari envers les confréries de jeunes gens, voir K. Eisenbichler, *Le confraternite laicali al tempo del concilio*, dans *Firenze e il concilio del 1429* cit. n. 15, I, p. 221-241, en part. p. 231-233.

d'une nouvelle garde de jeunes moines qui constitueront les cadres du futur ordre renouvelé, et donc par l'élaboration d'un programme d'étude qui contribue à l'intériorisation – à travers l'appropriation – par chaque membre de l'ordre de l'orthodoxie de l'ordre et de l'Église. De nombreux autres réformateurs partagent les orientations de Traversari comme en témoigne la floraison des opuscules sur les études des moines[20]. Limitons-nous à commenter un seul exemple, l'opuscule *In sanctam rusticitatem litteras impugnantem* adressé par le chanoine régulier Timoteo Maffei da Verona († 1470) au pape Nicolas V. Après avoir critiqué violemment les religieux qui méprisent les lettres et se glorifient de leur ignorance, le chanoine invite le pape à guérir son ordre de cette maladie et à soutenir son orientation vers les études[21]. Dans cet opuscule, Timoteo Maffei décrit la *sancta rusticitas* comme une maladie dangereuse qui menace son ordre, utilisant une métaphore fréquente à propos de l'hérésie. Et de fait, Girolamo Aliotti, bénédictin de Santa Fiora e Lucilla d'Arezzo, assimile à l'hérésie la *sancta simplicitas*[22]. Cette opinion, comme le

[20] Citons parmi tant d'autres, la traduction de la lettre de Basile *Ad adolescentes* par Leonardo Bruni, cf. L. Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus «Ad adolescentes». Ein Beitrag zur Geschichte des christlichen Humanismus*, Genève, 1973 (*Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, 133); l'opuscule *De liberorum educatione* (1443) de Maffeo Vegio, cf. D. Webb, *Eloquence and Education. A Humanist Approach to Hagiography*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, 31, 1980, p. 19-39; le traité de l'abbé de Monteoliveto, cf. V. Cattana, *Un trattato sugli studi dei monaci nella seconda metà del secolo XV. Corrispondenza tra l'abate di Monte Oliveto Leonardo Mezzavacca e il medico Bartolomeo da Pistoia*, dans *Benedictina*, 14, 1967, p. 234-258; et Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis*, dans *Hieronymii Alioto arretini ordinis sancti Benedecti SS. Florae et Lucillae epistolae et opuscula*, éd. G. M. Scarmalli, II, Arezzo, 1769, p. 176-292, cf. K. Ganzer, *Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus Aliotti (1412-1480) über die Studien der Mönche*, dans *Reformatio Ecclesiae. Beiträge zur kirchlichen Reformbemühungen von der alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin Iserloh*, Paderborn, 1980, p. 181-199.

[21] BAV, *Vat. lat.* 5076, fol. 1r-87r, en part. 2v-3r : «*Nam cum audieris beatissime pater te nostras probare partes intelligam, si iubebis auctoritate tua, remque ita disposueris, ut religio nostra, quae magna ex parte litterarum cupidissima est, magis ac magis in earum campo versetur quod si feceris Eugenium qui te precessit sanctissimum virum imitaberis, qui observantibus beati Francisci fratribus pari morbo* [la *sancta rusticitas*] *laborantibus eodem medicamento subvenit*»; voir D. Rutherford, *Timoteo Maffei's Attack on Holy Simplicity. Educational Thought in Gratian's Decretum and Jerome's Letters*, dans L. Grane, A. Shindler et M. Wriedt (éd.), *Auctoritas Patrum. Contributions on the reception of the Church Fathers in the 15th and 16th Century*, Mayence, 1993, p. 159-174.

[22] Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis* cit. n. 20, p. 207 : «*Cujusmodi hominum in ea haeresi conspirantium nostra hac aetate magna copia inolevit, qui sanctae simplicitatis nomine ac praetextu imperitiam suam, ne dicam, stultitiam, praetexere audent*».

prouve l'existence même de ces opuscules contre la *sancta ignorantia*, est loin de rallier tous les religieux, en particulier chez les Franciscains où l'Observance prend ses distances avec le mouvement humaniste, ce qui lui valut bien des critiques et des sarcasmes[23].

Si nous connaissons assez bien l'organisation pratique des structures éducatives mises en place par Traversari au cours de son généralat, le contenu des études qui y est délivré reste une fois de plus dans l'ombre. Alors qu'il résidait à Florence dans le monastère de Santa Maria degli Angeli, Traversari avait rassemblé un petit groupe d'élèves comprenant sans doute quelques laïcs, comme Gianozzo Manetti[24]. Dans ce cadre, il enseigne vraisemblablement le grec[25], préparant ainsi ses élèves à reproduire son expérience personnelle de traducteur au service de la réforme et de l'orthodoxie catholique romaine. À partir de son accession au généralat, Traversari élargit cette expérience éducative en instaurant des écoles dans divers monastères de l'ordre. En l'absence d'études approfondies sur les bibliothèques camaldules, et surtout en raison du silence des sources, on ne peut émettre sur le programme d'enseignement mis en œuvre que des hypothèses s'appuyant sur les expériences personnelles de Traversari telles qu'elles apparaissent dans sa correspondance. Le contenu de l'enseignement prôné par Traversari découle probablement de sa propre formation et de son appétit de réforme. Les *studia humanitatis* sont pour lui un devoir moral dans la mesure où la connaissance de la sagesse antique est la voie vers la vertu. Ils ne font pour ainsi dire qu'un avec les *studia pietatis*[26]. Il s'a-

[23] C. Trinkaus, *Humanist Treatrises on the Status of the Religious*, dans *Studies in the Renaissance*, 11, 1964, p. 4-45 [désormais dans *In Our Image and Likeness*, II, Londres, 1970]; K. Elm, *Mendikanten und Humanisten im Florenz des Tre- und Quattrocento. Zum Problem der Legitimierung humanistischer Studien in den Bettelorden*, dans K. Elm, *Vitas fratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*, Werl, 1994 (*Saxonia franciscana*, 5), p. 263-284; C. Piana, *L'evoluzione degli studi nell'Osservanza francescana nella prima metà del '400 e la polemica fra Guarino da Verona e fra Giovanni da Prato a Ferrara (1450)*, dans *Analecta pomposiana*, 7, 1982, p. 249-289. Enfin, on trouvera ça et là des références sur ce thème dans l'ouvrage – très confus et dépassé sur le plan de sa problématique – de R. L. Guidi, *Il dibattito sull'uomo nel '400*, Rome, 1998.

[24] Voir la vie de Gianozzo Manetti par Vespasiano da Bisticci, *Le Vite*, éd. A. Greco, I, Florence, 1970-1976, p. 487 : «Fu dottissimo nella lingua greca [...] Ebbe nelle lettere greche per precettore frate Ambruoso degli Agnoli, uomo dottissimo»; également G. Pesenti, *La scuola di greco a Firenze nel primo Rinascimento*, dans *Atene e Roma*, 12, 1931, p. 84-101, en part. p. 94-101 et L. Martines, *The Social World of the Florentine Humanists (1390-1460)*, Princeton, 1963.

[25] A. Traversari, *Epistolae*, VI, 2, col. 274-275 = Luiso, VI, 22 (à Francesco Barbaro, 1425 mars 11) : «*Sunt in nostro monasterio iam plures, qui graecis litteris operam dant*».

[26] Voir la lettre A. Traversari, *Epistolae*, XI, 19, col. 499-501 = Luiso, XI, 1 (à

git d'un thème assez commun chez les humanistes que d'attribuer aux *studia humanitatis* une valeur morale. «*Hec enim humanitatis studia ad virtutem apprime spectare et pertinere manifestum est*» écrit Gianozzo Manetti[27]. Pour Guarino de Vérone, après duquel Traversari a sans doute beaucoup appris en matière d'enseignement, nul doute que les lettres soient l'aliment (l'*adiumenta*) de la vertu[28].

Dans ce contexte, il m'a semblé intéressant pour notre démarche commune d'approfondir un épisode de la vie de Traversari, celui de la traduction des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, donc d'une œuvre païenne et qui plus est de philosophie païenne[29]. Grâce au croisement de sa propre correspondance et de celle de Pileo de Marini, archevêque de Gênes, nous pouvons reconstruire l'itinéraire intellectuel et spirituel de Traversari et la lente conquête d'une solution à ses tourments qui débouche sur la parfaite conviction (dans le cas précis, car je ne prétends en rien extrapoler les résultats de cette expérience individuelle) que le christianisme peut s'enrichir du paganisme et que l'érudition ne contredit pas la vérité. Ce qui m'intéresse ici est donc plus la démarche intérieure (attestation d'un processus d'intériorisation de l'orthodoxie) que les justifications auxquelles Traversari recourt (et qui sont en général les arguments topiques qui circulent lors de toutes les querelles sur la lecture des auteurs païens[30]).

son frère Girolamo, sans date) : exhortation aux études sacrées et profanes, incitation à poursuivre l'apprentissage du grec et la copie selon les critères de beauté et d'élégance humanistes.

[27] BAV, *Urb. lat.* 387, fol. 156r.

[28] Voir les exemples cités par R. L. Guidi, *Aspetti religiosi nella letteratura del Quattrocento*, 4 vol., I, Rome-Vicence, 1973-1976, p. 138-144; G. B. Kohl, *The Changing Concept of the «Studia Humanitatis» in the Early Renaissance*, dans *Renaissance Studies*, 6, 1992, p. 185-208. Ajoutons l'identité totale établie par Marsile Ficin entre *pietas* et *sapientia* qui le conduit à proposer comme unique voie de réforme de l'Église la réforme conjointe de la *sapientia* et de la *religio* : C. Vasoli, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Naples, 1988.

[29] Sur cette traduction que je n'envisage ici que d'un point de vue très spécifique, voir C. L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers* cit. n. 13, p. 70-77; A. Sottili, *Il Laerzio latino e greco ed altri autografi di Ambrogio Traversari*, dans *Vestigia. Studi in onore di Giuseppe Billanovich*, II, Rome, 1984, p. 699-745; A. Gigante, *A. Traversari interprete di Diogene Laerzio*, dans *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita* cit. n. 12, p. 367-459 (article de référence sur la question); L. Caciolli, *Codici di Giovanni Aurispa e di Ambrogio Traversari negli anni del Concilio di Firenze*, dans *Firenze e il concilio del 1439* cit. n. 15, p. 599-647.

[30] L'une des plus proches de Traversari est bien sûr la polémique qui oppose Coluccio Salutati au Camaldule Giovanni da Sanminiato dans les premières années du XV[e] siècle, polémique à propos de laquelle je me limite à renvoyer à B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padoue, 1963 (*Medioevo e Umanesimo*, 4) et *A Letter of Giovanni da San Miniato to Angelo Corbinelli*, dans Id., *Studies in the Italian Renaissance*, Rome, 1973, p. 247-253, qui propose la reconstruction chronologique la plus convaincante de cet échange de lettres non

Précisons avant d'entrer dans le vif de cet épisode exemplaire, ce que j'entends (ou que nous entendons puisque ce thème a été identifié par notre groupe comme l'un des fils directeurs de notre réflexion) par «intériorisation de l'orthodoxie». À première vue, l'intériorisation se lit dans deux perspectives : celle de l'appropriation (ce qui ouvre la question de l'interprétation d'une orthodoxie «extérieure» par l'intériorité du sujet); et celle de la conformation (qui suppose l'action d'une autorité qui fait en sorte que l'orthodoxie de chacun soit conforme à l'orthodoxie de tous). Deux perspectives, mais aussi deux points de vue : celui du sujet, qui nous amène à réfléchir sur les canaux de l'intériorisation et les méthodes de construction de sa propre intériorisation de l'orthodoxie; et un point de vue extérieur, qui pose la question des processus par lesquels le sujet est conduit à adopter cette attitude. Deux perspectives et deux points de vue qui toutefois ne peuvent être rigoureusement opposés dans la mesure où l'orthodoxie n'est jamais exclusivement imposée du dehors ou du haut, mais (comme nous le verrons avec l'exemple de Traversari) qu'il existe une demande d'orthodoxie qui contribue à la construire et que l'intériorisation de l'orthodoxie est partie prenante de sa construction[31].

La première attestation du travail de Traversari sur les *Vies des philosophes* remonte aux années 1418-1419 : il s'emploie alors à faire copier un exemplaire appartenant à Francesco Barbaro[32]. Le 27 février 1424, il écrit à Pileo de Marini pour lui décrire les difficultés qu'il rencontre à contenter le désir de l'archevêque de le voir achever la traduction. Il invoque le manque de temps libre lié à ses devoirs

datées; la plupart des lettres sont éditées dans Coluccio Salutati, *Epistolario*, éd. P. Novati, 4 vol., Rome, 1891, 1893, 1896, 1905 (*Fonti per la storia d'Italia*, 15-18). En général, on trouvera des éléments intéressants dans I. Taù, *Il «Contra oblocutores et detractores poetarum» di Francesco Fiano. Con appendice di documenti biografici*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, 4, 1964, p. 253-350 et P. Denley, *Giovanni Dominici's Opposition to Humanism*, dans K. Robbins (éd.), *Religion and Humanism*, Oxford, 1981, p. 103-115.

[31] Certaines lectures ont eu un rôle fondamental dans l'élaboration de cette réflexion qui a été présentée lors d'un séminaire à l'EHESS (décembre 1997) : M.-D. Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris-Montréal, 1969; P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974; *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, 1981 (*Collection de l'École française de Rome*, 51); M. Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, 1982; *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Rome, 1986 (*Collection de l'École française de Rome*, 88).

[32] A. Traversari, *Epistolae*, VI, 14, col. 291-293 = Luiso, VI, 13 (à Francesco Barbaro, 1418-1419) : «*De Laertio Diogene habeo gratias, quod illum ad nos migraturum adseveras*»; VI, 12, col. 289-290 = Luiso, VI, 16 (au même, 1^er nov. 1419) restitution de trois manuscrits dont le Diogène Laërce.

monastiques, son manque de préparation et surtout son statut fort peu compatible avec ce travail :

> *Quia autem seculares litteras ne abhorream admones facis tu quidem amice et sapienter. Advertisti enim presens ni fallor trepidationem meam et in hac parte. Minus enim convenire arbitrabar professioni et instituto meo eiusmodi convertere verebarque incircuncisos homines introducere in templum Dei*[33].

En d'autres circonstances, donc, Traversari, par un réflexe d'autocensure que nous avons identifié comme l'un des mécanismes de l'intériorisation de l'orthodoxie, se serait interdit, en raison de son statut (*professio* et *institutum*), ce détour vers la philosophie païenne.

Au printemps de la même année, Traversari avertit Niccolò Niccoli de l'intervention de l'archevêque de Gênes et du théologien franciscain Antonio di Massa en faveur de la traduction. Il a entrepris ce travail par amitié pour Cosme Médicis et pour Niccoli et le poursuit pour respecter sa promesse, mais, rappelle-t-il à cette occasion, il doit terminer d'autres traductions de textes sacrés, en tant que tels prioritaires. Pour toutes ces raisons, le manque de temps et de tranquillité le contraignent à repousser la traduction de Diogène Laërce qui relève de l'accessoire (*cetera*, *reliqua*)[34]. Ces mêmes thèmes de la *dilatio* et de l'amitié reviennent dans la plupart des lettres à Niccoli, par exemple en juin 1424 :

> *Quod Laertianae traductionis inducias aequanimiter tuleris, recognosco priscum in me adfectum tuum. Dato operam, si vita comes fuerit, ut te huius nostrae dilationis non poenitat*[35].

En novembre 1424, Traversari ajoute, aux pressions qui lui ont fait entreprendre la traduction, la référence à l'autorité de l'archevêque, qui constitue la seule instance en mesure d'ébranler sa conviction intérieure et la règle inhérente à son statut monastique qui guident sa méfiance à l'égard des *seculares litterae*. La référence à l'*auctoritas* énonciatrice de l'orthodoxie ou, en l'occurrence de l'or-

[33] *Carteggio di Pileo de Marini arcivescovo di Genova (1400-1429)*, éd. D. Puncuh, Gênes, 1971 (= *Atti della Società ligure di storia patria*, 85/1, 1971), n° 90, p. 138-140.

[34] A. Traversari, *Epistolae*, VIII, 1, col. 349-351 = Luiso, VIII, 8 (à Niccolò Niccoli, 16 mars 1424); VIII, 8, col. 366-371 = Luiso, VIII, 10 (au même, 25 mai 1424).

[35] A. Traversari, *Epistolae*, VIII, 9, col. 371-373 = Luiso, VIII, 11 (au même, 21 juin 1424).

thopraxie, représente une tentative de déplacer la question du débat intérieur (en l'absence de règles fixes sur la question) à l'extériorité de l'orthodoxie, du singulier de la pratique personnelle à l'universalité de la norme. Le Camaldule ne renie pas son travail mais, écrit-il,

> *Valde molestum sit, cui per religionis habitum et institutum de sanctis exire nescio qua ratione permittitur vicit tamen metum meum cum auctoritas, ut dixi, tua, tum amicorum presentium et me iugiter interpellantium immodica vexatio*[36].

Six mois plus tard, il raconte à son ami l'humaniste Leonardo Giustiniani l'aventure paléographique, philologique et spirituelle que constitue pour lui cette traduction atypique. Or, écrit-il, les questions techniques ne sont rien comparées aux problèmes de conscience : contrairement à la ligne de conduite qu'il s'était fixée en raison de son statut religieux (on peut se demander quelle est la part des lettres de Martin V dans la conscience aiguë d'être investi d'une mission de traduction de la littérature patristique grecque), il a dû abandonner les lettres sacrées[37]. Bien qu'elles ne soient pas au cœur de notre démarche, il vaut la peine de s'arrêter un instant sur ces difficultés techniques évoquées par Traversari, difficultés qui sont celles des critères de la lecture humaniste des textes, critères de fidélité au texte sinon véritables critères philologiques. Toujours est-il que c'est au nom de ces critères (*lex interpretandi* et *vera ratio*) que Traversari se voit contraint, par exemple, de conserver les pages hétérodoxes du texte de Diogène Laërce, renonçant aux techniques médiévales de *reductio* des textes païens à la vérité chrétienne[38]. En fait, comme le prouvent deux autres lettres adressées à Giustiniani, au malaise religieux s'ajoute le malaise philologique et herméneutique lié aux difficultés de l'interprétation d'un texte (notamment la partie sur Épicure) dont Traversari découvre qu'il n'est pas une *simplex historiæ narratio*. À ce point du parcours intellectuel et intérieur de Traversari, quelque chose a déjà changé : si le moine continue à

[36] *Carteggio di Pileo de Marini...*, n° 109, p. 164-165.

[37] A. Traversari, *Epistolae*, VI, 23, col. 305-306 (à Lorenzo Giustiniani, 27 mai 1425) : «*Magna me vis amicissimorum hominum impulit, ut praeter institutum meum, quo iam pridem solis sacris Litteris ex græco transferendis operam dare decreveram, Diogenis Laertii libros de via, decretisque philosophorum in latinum converterem. Vicit tamen amicorum vis nimia, adiectis adhortationibus fere dixerim summorum virorum archiepiscopi Genuensis, Antoniique Massani*».

[38] C'est le sujet abordé à la fin de la dédicace de la traduction à Cosme en 1433 (A. Traversari, *Epistolae*, XXIII, 10, col. 967-969) : «*Plura quidem inserta sunt parum pudice tum dicta, tum facta, et quae pudorem exagitent; sed illa quoque non omitti et lex interpretandi et vera suasit ratio*».

percevoir la traduction comme une parenthèse, il exprime aussi sa conviction qu'elle doit être bien faite pour le service des érudits :

> *Atque utinam numquam id opus agressus essem : id quippe et voluntati nostrae carius et proposito convenientius fuisset. Quando tamen limatius ad id convertendum inductus sum, adhibendam reor diligentiam, quanta per me adhiberi potest, ut nonnisi absolutissimum exeat, in manus eruditorum hominum*[39].

En 1433, la traduction est finalement achevée (elle avait été effectivement commencée en 1421) et Traversari résume sa démarche et en tire des conclusions dans deux lettres adressées à Cosme de Médicis, véritable commanditaire du travail : la première, privée, qui nous intéressera le plus[40] et la seconde, publique, puisqu'il s'agit de la dédicace officielle de la traduction latine des *Vies des philosophes*[41]. Il ne m'échappe pas que nombre des arguments et des justifications mises en œuvre par Traversari (en particulier la pression des amis, le manque de temps, l'utilité du lecteur, etc.) appartiennent au répertoire des lieux communs du genre médiéval des prologues et des dédicaces. Mais faut-il pour autant considérer qu'ils sont sous la plume de Traversari dénués de toute sincérité et exclusivement rhétoriques? Compte tenu du caractère fondamentalement topique de la littérature médiévale, j'ai préféré croire que, tout en puisant dans les *topoi* caractéristiques des prologues, Traversari se réappropriait et, par là même, donnait un sens propre à ces arguments. C'est ce que tend d'ailleurs à prouver la confrontation des deux lettres adressées à Cosme qui abordent le même sujet d'un point de vue public, formel et rhétorique et d'un point de vue privé, moins formel et probablement aussi moins rhétorique[42].

Dans la lettre-dédicace, Traversari explicite les raisons qui l'ont poussé à céder au désir de ses amis. L'œuvre de Diogène Laërce est variée et, en traduisant un ouvrage *plurima cognitu necessaria* (no-

[39] A. Traversari, *Epistolae*, VI, 25, col. 308 = Luiso, VI, 24 (à Lorenzo Giustiniani, 8 juillet 1425); VI, 27, col. 310 = Luiso, VI, 25 (au même, 5 août 1425); et VIII, 17, col. 380 = Luiso, VIII, 20 (à Niccolò Niccoli, 1426?), à propos des difficultés sur la Vie d'Épicure : «*Epicurus iste ita me obtundit, ut desperatione fere destiterim*».

[40] A. Traversari, *Epistolae*, VII, 2, col. 329-331 (à Cosme de Médicis, début 1433).

[41] A. Traversari, *Epistolae*, XXIII, 10, col. 967-969 (préface à la traduction des *Vitae philosophorum* de Diogène Laërce à Cosme de Médicis); voir l'édition revue et corrigée par A. Gigante, *A. Traversari interprete di Diogene Laerzio* cit. n. 29, p. 398-399.

[42] Sur le contenu topique des prologues médiévaux, je renvoie aux actes du récent colloque organisé par l'École française de Rome et l'Academia belgica (Rome, 26-28 mars 1998) : *Les prologues médiévaux*.

tons qu'il reste sur le plan de la *necessitas* sans entrer dans celui de la *decentia*), il rend service à ses amis et à la science. L'autre motif est celui de la *ratio verissima* : grâce à son travail, ressort mieux encore la *dignitas* de la religion chrétienne, lieu commun des débats sur la lecture des auteurs païens. La diversité des sagesses païennes (même si elles ne sont pas toutes en contradiction avec la vérité chrétienne et que les *exempla* des philosophes sont parfois proches de ceux de l'Évangile) fatigue l'esprit et lui fait désirer la vérité unique, celle du Christ. Reste le risque – qui est aussi celui du *De christiana religione* de Marsile Ficin à la recherche des plus anciens et communs fondements des différentes conceptions philosophico-religieuses – qu'un lecteur n'admire les philosophes païens plus que les chrétiens. À ce risque, deux remèdes qui relèvent d'ailleurs du *topos* dans les milieux humanistes : la vérification préalable que le lecteur est d'un esprit sain et apte à réagir droitement à ses futures lectures, ou l'assistance et l'exhortation à admirer «*solidam potius virtutem quam adumbratam virtutis imaginem*».

La lettre privée se situe à un autre niveau. Après avoir exposé les difficultés philologiques qu'il a dû affronter, Traversari aborde la question fondamentale : avoir traduit une œuvre païenne est-il compatible avec son statut de religieux, avec – selon ses propres termes – l'*habitus*, le *votum* et l'*institutum* qui sont les siens? En l'absence de règles précises fixant définitivement l'orthodoxie en ce domaine et face à la contradiction des autorités (l'autorité de l'archevêque de Gênes n'est pas conforme avec la méfiance commune envers les études des *sæculares scientiæ* par les moines), Traversari est amené à rechercher lui-même le *serenum veritatis*. Il est intéressant de souligner que l'introspection du Camaldule passe par le dialogue épistolaire, forme d'écriture qui, comme le récit autobiographique pour d'autres – les confessions –, joue un rôle de catalyseur dans la construction de sa propre orthodoxie. Sans parler du rôle prophylactique qu'assument dans ce cas l'échange d'opinion et sa publicité comme garantie de l'orthodoxie d'un raisonnement. En effet, il y a comme une menace de déviance dans la tentation d'autonormer son rapport à la divinité et de prétendre fonder comme orthodoxe une foi informulée : risque que l'intériorisation ne devienne un facteur de déconstruction de l'orthodoxie, risque qui est pour ainsi dire endigué par l'écriture en tant que langage commun et garantie de la mise à la norme[43].

Venons-en aux conclusions de Traversari. Sur le principe fonda-

[43] À ce propos, voir les remarques stimulantes de M. Banniard, *Vrais aveux et fausses confessions du IX^e au XI^e siècle : vers une écriture autobiographique?*, dans *L'aveu* cit. n. 31, p. 215-241.

mental que le moine ne devrait pas quitter le ciel pour la terre, il cède au principe de *caritas* : on retrouve les thèmes de l'amitié (déjà récurrent dans les lettres précédentes) et du partage de la culture (qui rejoint ses préoccupations sur sa place dans l'ordre et son investissement en faveur de la formation des jeunes), en somme les nécessités de la *fraterna utilitas*, dans un contexte précis. Mais il pousse le raisonnement jusqu'à reconnaître dans son choix de quitter la sphère monastique par amour du prochain une forme d'*imitatio Christi* : comme le Christ s'est fait homme et est venu sur terre pour sauver l'humanité, le moine peut, pour le service de ses frères, quitter les cieux. D'où le passage de la *fraterna utilitas* à la *fraterna salus* et à la *sancta caritas*, passage qui relève à la fois de la dénégation et de la justification au sens fort et théologique du terme : une œuvre servant au salut du prochain conquiert son label d'orthodoxie et justifie son auteur.

Pour conclure, rappelons que ce qui fait l'intérêt de ces dossiers est, selon moi, de présenter la mise en œuvre de l'orthodoxie à différents niveaux de pratiques culturelles. D'une part, la pratique intellectuelle d'un groupe à l'intérieur de l'Église dans un contexte délicat de recomposition des méthodes de savoirs et de concurrence des hiérarchies en ce domaine. Si l'on en croit les différents éléments de sa correspondance, Traversari ne peut douter de l'appui des principales autorités de l'Église catholique (l'archevêque de Gênes Pileo de Marini, un théologien Antonio di Massa, et plus tard Tommaso Parentucelli le futur pape Nicolas V). Ce qui le gêne pourtant est, entre autres, le risque pour l'ordre et l'Église d'une contamination par les opinions extérieures à la foi chrétienne qu'il est nécessaire de connaître pour traduire les Vies de Diogène Laërce dès lors que l'œuvre n'est pas un simple exposé narratif des vies, auquel cas elle ne poserait pas de problème. On retrouve ici, en arrière-plan, la question de l'intégration de la pratique spécifique de l'étude et plus spécifiquement de la traduction (c'est-à-dire en quelque sorte de la diffusion) des textes païens selon les méthodes humanistes au programme de formation chrétienne (et plus précisément des jeunes de l'ordre) de telle sorte que soit respectée une harmonie avec l'orthodoxie de l'Église. Au tournant des XIV^e^ et XV^e^ siècles, un certain Ognibene, en contact avec les milieux humanistes et avec Traversari lui-même, adhère avec enthousiasme au thème du devoir d'étude des moines (on pourrait parler de «devoir d'intelligence» en plagiant l'expression de L. Giard sur les Jésuites), aussi bien dans les disciplines religieuses que profanes, dans le but d'atteindre la contemplation ou de délivrer un enseignement. Ognibene va même plus loin en affirmant que les études des *studia humanitatis* par les moines, loin de les plonger dans l'hérésie, représentent la garantie de l'unité de

l'Église[44]. Autre intervenant dans ce débat, le réformateur augustin Andrea Biglia qui fait de la revendication de la paternité d'Augustin pour l'ordre des ermites de saint Augustin le fer de lance de sa réforme, dans la mesure où cette prestigieuse paternité lui fournit le moyen de reconnaître dans son ordre (la congrégation observante de Lecceto des ermites de saint Augustin) l'école de saint Augustin et de justifier ainsi que les Augustins puissent prendre part à la redécouverte de l'Antiquité y compris dans ses aspects païens. À un étudiant ayant décidé de rentrer à Lecceto, Andrea Biglia expose la possibilité d'être à la fois *religionis filii* et *sapientiae et doctrinae discipuli*[45]. C'est d'ailleurs cette synthèse entre *studia humanitatis* et *studia pietatis* qu'attribue à Traversari un de ses plus fidèles disciples, le Bénédictin Girolamo Aliotti, dans un opuscule *De erudiendis monachis*[46].

Le second niveau de mise en œuvre de l'orthodoxie correspond à la pratique individuelle par un membre d'une communauté religieuse, avec parfois, pour Traversari, des accents encore plus poussés de l'affirmation de l'individu comme tel. C'est la question de la pratique des mathématiques (*seculares scientiae*) par le moine pisan Paolo dans sa cellule; ou celle de Traversari face à la traduction de Diogène Laërce comme exercice d'un moine au service de son ordre mais aussi exercice individuel qui le met face au risque de déconstruction de l'orthodoxie. Tout part de la reconnaissance d'une situation de décalage entre une pratique traditionnelle perçue comme la voie de l'orthodoxie et une situation concrète dont on per-

[44] Opuscule *De vita religiosa et monastica*, cité par D. Robey, *Vittorino da Feltre e Vergerio*, dans *Vittorino e la sua scuola* cit. n. 18, p. 241-253, en part. 241-249.

[45] La lettre de 1430 adressée par Andrea Biglia à Ludovico, étudiant à Bologne à peine entré chez les Augustins, est éditée par R. Arbesmann, *Andrea Biglia, Augustinian Friar and Humanist († 1435)*, dans *Analecta augustiniana*, 28, 1965, p. 154-218, en part. 186-218; bon commentaire de D. Webb, *Eloquence and Education* cit. n. 20, p. 19-27; voir également *Biglia, Andrea*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, X, Rome, 1968, p. 413-414 et, pour le contexte de l'Observance de Lecceto, K. Walsh, *Papal Policy and Local Reform. a) The Beginning of the Augustinian Observance in Tuscany*, dans *Römische historische Mitteilungen*, 21, 1979, p. 35-57; Id., *Papal Policy and Local Reform. b) Congregatio Ilicetana. The Augustinian Observant Movement in Tuscany and the Humanist Ideal, ibid.*, 22, 1980, p. 105-145. Andrea Biglia évoque ce même thème dans un réquisitoire contre la décadence de l'ordre, *De disciplina ordinis admonitio habita in capitulo Bononensi* (Milan, Bibl. Ambrosiana, H 117 Inf.).

[46] Girolamo Aliotti, *De monachis erudiendis* cit. n. 20, et K. Ganzer, *Monastische Reform und Bildung* cit. n. 20. Le traité d'Aliotti est composé sous forme d'une dispute entre un camaldule disciple de Traversari, Agostino da Portico, qui soutient la nécessité des études monastiques, Girolamo Aliotti qui soutient fictivement la *sancta rusticitas* et Traversari auquel est confié une conclusion qui élargit les limites des études monastiques.

çoit qu'elle s'en écarte. Cette reconnaissance s'exprime dans les motivations mises en avant par Traversari pour justifier ses doutes sur la traduction des *Vies des philosophes* de Diogène Laërce, à savoir son manque de temps (en fait le problème de l'utilisation pour une traduction profane du temps qu'il devrait consacrer à ses devoirs religieux) et son statut religieux (il est donc bien entendu que la question de l'orthodoxie de la traduction ne se pose pas dans l'absolu mais en fonction de sa position dans l'ordre camaldule). De cet aveu, découle alors, sur le modèle canonique de la procédure pénitentielle, un processus débouchant sur la réconciliation du sujet avec soi-même (le *serenum veritatis* recherché par Traversari) et avec la société. Dans ce cadre, le passage de la *fraterna utilitas* à la *fraterna salus* est fondamental car il permet à la fois à Traversari de résoudre son conflit intérieur en tant qu'individu face à sa communauté et face à soi-même, et de réintégrer l'expérience intellectuelle singulière d'où était partie la mise en cause des pratiques autorisées de la culture, dans les limites mouvantes mais universelles de l'orthodoxie.

Cécile Caby

DANIEL CANER

NOTIONS OF "STRICT DISCIPLINE" AND APOSTOLIC TRADITION IN EARLY DEFINITIONS OF ORTHODOX MONASTICISM

Les notions de discipline rigoureuse et de tradition apostolique dans la formulation d'une orthodoxie du monachisme

Cet article attire l'attention sur les mots districtio *et* akribeia *employés par les auteurs de la fin du IV^e^ et du début du V^e^ siècle pour décrire les pratiques monastiques correctes, c'est-à-dire orthodoxes. Les deux mots sont utilisés pour souligner l'étroite continuité entre tradition apostolique et monastique. Leur emploi par Jean Cassien, Grégoire de Nysse et Nil d'Ancyre occulte pourtant le fait que les types de vie monastique qu'ils défendent sont novateurs et ne sont pas fondés sur une interprétation littérale ou une définition précise de la discipline apostolique. Pour éclairer les principes qui ont guidé ces auteurs dans l'élaboration d'un monachisme orthodoxe, l'article étudie aussi comment Grégoire et Nil utilisent les termes* euschemosuné *et* aschemosuné *pour définir et qualifier l'état d'*akribeia *et son opposé l'*adiaphoria. *L'utilisation de ces termes montre que, dans l'orthodoxie du monachisme, entrent en jeu non seulement la continuité avec la tradition apostolique, mais aussi la conformité avec les codes sociaux contemporains.*

When asking what "orthodox" monastic practice precisely meant to contemporaries of the late fourth and early fifth centuries, it is useful to consider how, ca.428, John Cassian sought to promote clarity on this matter for readers in southern Gaul. Referring them to Egypt, he provides a description and historical genealogy for "three kinds of monks, of which two are very admirable, while the third is...to be avoided at all costs"[1]. Coenobites live communally while practicing prayer, fasting and manual labor under obedience to an elder. Theirs, Cassian maintains, is the original Christian

[1] John Cassian, *Collatio* 18, 4, 2, in Jean Cassien, *Conférences XVIII-XXIV*, ed. E. Pichery, Paris, 1959 (*Sources chrétiennes*, 64), p. 14: «*tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium... omnimodis evitandum*».

Daniel Caner, University of Connecticut, Storrs.

lifestyle, one that goes back to the apostles, specifically to the division and common use of property described in Acts 4: 32-35. But when church leaders began to relax the "strictness" of their communities, those seeking apostolic perfection had to live apart from the rest of men. These became known as monks because of the "strictness of their solitary life", and Cassian notes that traces of their lifestyle could still be found in "strict" coenobitic monasteries[2]. The second type of admirable monk Cassian identifies with Anchorites, who live alone in the desert. Though he maintains that their prototypes are to be found in John the Baptist and the Old Testament prophets, he insists that their lifestyle developed out of the coenobitic discipline, and that anchorites in Egypt first receive training in coenobitic communities. Against these Cassian contrasts his third kind of monk, called Sarabaites. These shirk the "strictness" of coenobitic monasteries: living in small groups, they reject the authority of an elder, wandering at will and devoting themselves to providing for their own comforts[3]. Cassian links them historically to Ananias and Sapphira, whose punishment for refusing to give all their property to the original apostolic community is described in Acts 5. Forgetfulness of their punishment gave rise to the later Sarabaites, so that now, Cassian complains, they could be found flourishing everywhere, especially outside Egypt. Cassian then rounds off his schema of good and bad monastic types by noting that a fourth kind had recently emerged. These live like anchorites, but spurn the supervision of an elder, having lost the fervor of their earlier coenobitic careers.

The good and bad monastic "types" Cassian distinguished for his readers would become normative in western monastic tradition, especially through the Benedictine Rule. Jerome and Augustine had already produced similar *genera monachorum* for readers at Rome and Carthage[4]. Besides adding detail, Cassian advanced this genre in two particular ways: first, by creating a historical genealogy based on Scripture for each kind of monk; second, by privileging coenobitic monasticism as the earliest form of Christian life,

[2] *Ibid.* 18, 5, 2-4 (p. 15-16): «*illi qui erant ecclesiae principes ab illa districtione laxati sunt...monachi sive μονάζοντες a singularis ac solitariae vitae districtione nominati sunt...cuius etiam nunc adhuc in districtis coenobiis cernimus residere vestigia*».

[3] *Ibid.* 18, 7, 4 (p. 19): «*illi autem qui districtionem ut diximus coenobii declinantes bini vel terni in cellulis commorantur, non contenti abbatis cura atque imperio gubernari, sed hoc praecipue procurantes...vel quo placuerit evagandi agendive quod libitum fuerit habeant libertatem*».

[4] For the history and interrelation of the *genera monachorum* tradition in the West, see T. Fry *et al.* (ed.), *RB 1980: the Rule of St. Benedict in Latin and English with notes*, Collegeville, 1981, p. 313-320.

locating its roots in the original apostolic community. Nonetheless all three authorities served their western readers by delineating clear examples of good and bad monastic types based upon what they considered normal eastern, especially Egyptian, monastic practice. In doing so they provided a highly schematized basis for choice, while at the same time effectively limiting that range of choice by indicating that coenobitism and anchoretism (at least as they described them) were the only legitimate forms of monastic life. This was one way of identifying and promoting "orthodox" monastic practice in a world of bewildering ascetic variety and dispute.

Unfortunately modern scholars cannot share the self-assurance regarding eastern monastic norms and traditions that Cassian and his predecessors offered their readers. The historical relation between coenobitic and anchoretic monastic forms in Egypt, Syria and elsewhere is far from clear[5], as are the specific factors which guided eastern authorities in their conception of orthodox ascetic practices[6]. In a recent discussion of the problem, Philip Rousseau proposes that we examine more closely the interrelation between internal considerations (i.e., those arising from monks themselves through their reflection on their ascetic vocations) and external pressures which gave rise to orthodox monastic reforms in the East[7]. While I thoroughly approve of this methodology, we often lack sufficient contextual information to discern how orthodox monastic discourse responded to specific external as well as internal developments. As an ancillary approach I suggest we first examine certain key terms that early monastic authorities used to describe and legitimate their ideals of proper monastic practice. Beneath the surface of late fourth and early fifth-century monastic discourse, whether discussing coenobitic, anchoretic, or other forms of ascetic life, lay the notion of "strict discipline". For Cassian, this fundamental notion was designated by the term *districtio*; for many Greek authorities, by the term ἀκρίβεια. By focusing on how these and associated terms were used[8], we may find a semantic basis for

[5] For recent scholarship see J. E. Goehring, *The Origins of Monasticism*, in H. W. Attridge and G. Hata (ed.), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden, 1992, p. 235-255; and E. Wipszycka, *Le monachisme égyptien et les villes*, in Id., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Rome, 1996 (*Studia ephemerides Augustinianum*, 52), p. 281-336.

[6] P. Rousseau, *Orthodoxy and the Coenobite*, in *Studia patristica*, 30, 1997, p. 241-258.

[7] *Ibid*. p. 242.

[8] As far as I know the terms I examine here have never received close study, and I have limited my attention mainly to Cassian, Gregory of Nyssa, Nilus of Ancyra. For the term *districtio* I have consulted R. E. Latham, *Dictionary of*

better understanding what concerns guided late fourth and early fifth-century monastic authorities in their description of orthodox monastic practice, as well as the hermeneutic approach and rhetorical strategies they adopted to distinguish and promote it against possible alternatives[9].

Though the terms *districtio* and ἀκρίβεια were not exactly used as synonyms for orthodoxy, they bore a heavy charge in monastic discourse of this period for conveying to readers the *conditio sine qua non* of orthodox monastic practice. For example, if we examine Cassian's description of coenobitic and sarabaitic origins more closely, we find the term *districtio* used repeatedly. Thus he says monks first received their name from the *districtio* of their solitary life, that they pursued such a lifestyle when church leaders began to relax the *districtio* of earlier Christian communities, and that vestiges of that lifestyle could still be found *in districtis coenobiis*. Accordingly, Cassian also describes Sarabaites as those who rejected the *districtio* of the coenobitic regimen. Thus *districtio* is actually the core notion around which Cassian constructs and unifies his monastic discourse, whether describing good or bad monastic types.

Yet Cassian never defines exactly what he means by this term. It therefore remains unclear how, for instance, his earliest monks actually lived according to *districtio*, aside from living in solitude. Cassian implies this meant living in accordance with the original apostolic model set forth in Acts, but in his discussion of that model he only cites two specific passages from Acts, namely those which describe communal use of property. He leaves unresolved how other, more controversial Scriptural passages might also be interpreted as a basis of "strict" ascetic life. Thus, despite the precision that the term *districtio* suggests, it remains uncertain what this core notion meant to Cassian, or was supposed to mean to his readers. It did, however, provide him with a vivid metaphor for describing the optimal monastic condition, and for describing alternative monastic developments, by contrast, in terms of relaxation and decline.

The term ἀκρίβεια (which often has the sense of "precision" in the act of interpretation and "scrupulous conformity" to Christian principles as well as "strict ascetic discipline") carried similar weight as the conceptual touchstone of monastic propriety among

Medieval Latin, London, 1975; for the Greek terms, G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Dictionary*, Oxford, 1961.

[9] I use the word "orthodoxy" in this paper rather than "orthopraxy" because I am interested in identifying what ideals or conceptual assumptions in this period lay behind discussions of proper monastic practice.

contemporary Greek writers of the East. It should be observed that Cassian framed his description of the Egyptian *genera monachorum* as a repudiation of Syrian monks who, he says, were known to wander around Egyptian monasteries without adopting any of their monastic rules, and were suspected of traveling to Egypt only to live off the charity of the monks they visited[10]. Such Syrian monks had already in their own regions posed a serious challenge to the definition and promotion of orthodox monastic practice for years[11]. In the 370s Gregory of Nyssa wrote his treatise *De virginitate* partly in order to dissuade novice monks from adopting behavior such as begging, excessive fasting, and cohabitation with ascetics of the opposite sex, associated with certain monks in Cappadocia[12]. According to Gregory, such practices were the result of inadequate instruction. He therefore tells his readers that, if they wished to learn how to live according to ἀκρίβεια, or to attain the highest degree of ἀκρίβεια, or to learn about ἀκρίβεια at all, they should either consult "educational literature" or, better still, follow the example of others, namely a teacher who had already attained such a life[13]. Thus, just as Cassian referred readers to the term *districtio*, so Gregory repeatedly refers to the term ἀκρίβεια as the *sine qua non* for proper ascetic conduct. Yet nowhere does Gregory explain exactly what this key term he uses means *per se*: he simply refers his readers to "educational literature", meaning either the Scriptures or ascetic writings on specific points of conduct such as his brother Basil produced[14], or else to teachers already considered distinguished by their ἀκρίβεια, which for Gregory probably meant

[10] John Cassian, *Coll.* 18, 1, 4-2, 3 (p. 12): «*beatus Piamun... intellegens nos non eiusdem esse regionis... ac de coenobio Syriae ob desiderium perfectionis nos illo advenisse cognoscens ita exorsus est...novimus enim nonnullus ita ad haec loca de vestris advenisse, ut cognoscendi tantummodo gratia fratrum monasteria circumirent, non ut has regulas ob quas huc conmeaverant atque instituta susciperent...sed vitandae necessitate existimati sunt provincias conmutasse...quid aliud in hac regione sectari quam sola victus sui compendia crederentur?*»

[11] See J. Gribomont, *Le monachisme au IV^e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme*, in *Studia patristica*, 2, 1957, p. 400-415; Id., *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, in *Studia monastica*, 7, 1965, p. 7-24; and Id., *Saint Basile et le monachisme enthousiaste*, in *Irénikon*, 53, 1980, p. 123-144.

[12] Gregory of Nyssa, *De virginitate*, 23, 3-4.

[13] *Ibid.* 23, 1-2, in Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, ed. M. Aubineau, Paris, 1966 (*Sources chrétiennes*, 119), p. 522-524: «ὅτῳ φίλον δι᾽ ἀκριβείας μαθεῖν, εἰσὶ μὲν καὶ ἔγγραφοι διδασκαλίαι ταῦτα διδάσκουσαι, ἐνεργεστέρα δὲ τῆς ἐκ τῶν λόγων διδαχῆς ἡ διὰ τῶν ἔργων ἐστὶν ὑφήγησις [...] ἐνταῦθα τὸ τῶν ἀρετῶν ἐργαστήριον, ἐν ᾧ πρὸς τὸ ἀκρότατον τῆς ἀκριβείας ὁ τοιοῦτος βίος προϊὼν ἐκκεκάθαρται [...] ἀπεξενωμένου τῇ καινότητι τῆς διαγωγῆς, μὴ ἄλλως τινὰ μαθεῖν τὴν ἀκρίβειαν ἢ παρὰ τοῦ κατωρθωκότος χειραγωγούμενον».

[14] In his commentary, Aubineau suggests Gregory refers here to the ascetic writings of Basil of Caesarea or Basil of Ancyra rather than the Scriptures.

Basil[15]. In his own monastic discourse, however, Gregory like Cassian leaves the core term for describing proper ascetic practice essentially undefined.

The problem with leaving such conceptual terms undefined was that other ascetics, whose ascetic practices caused contemporary authorities to regard them as heretics, believed their practices also conformed to ἀκρίβεια. So Gregory indicates when he says that many had lost moderation in their asceticism through excessive ἀκρίβεια[16]. It has long been recognized that the ascetic practices Gregory criticizes in his treatise were those which were being associated in his day with "Eustathian" or "Messalian" heretics[17]. These ascetic heretics are mostly known only through the names and descriptions found in church council records and heresiological literature of the time. But for one, known as Alexander "the Sleepless", we possess an anonymous *vita* that purports to describe his life and ascetic principles. This Alexander had joined a Syrian coenobitic monastery in the late fourth century. His *vita* explains that he studiously applied himself there to learning what each line of Scripture meant according to ἀκρίβεια[18]. But after four years Alexander left the monastery, because he found its monks did not conform with ἀκρίβεια to the apostolic poverty prescribed by Jesus in Matthew 6: 25-34[19]. After spending several years in the desert, he led a band of psalm-singing monks on an apostolic zig-zag around cities and fortresses of Syria before turning north to Constantinople. According to his vita, the people there admired Alexander and his monks because of their total "freedom from possessions and ἀκρίβεια"[20], but church and civic officials had him condemned and banished as a heretic.

Whatever principles actually guided Alexander, what matters is how frequently his biographer (or apologist) refers to the notion of

[15] See R. Staats, *Basilius als lebende Mönchsregel in Gregors von Nyssa De virginitate*, in *Vigiliae christianae*, 13, 1985, p. 228-255.

[16] Gregory of Nyssa, *De virg.* 22, 1 (p. 510): «πολλοὶ ἐπὶ τὸ ἕτερον εἶδος τῆς ἀμετρίας κατολισθήσαντες διὰ τῆς ὑπερβαλλούσης ἀκριβείας».

[17] See R. Staats, *loc. cit.* n. 15, and Id., *Messalianforschungen und Ostkirchenkunde*, in W. Strothmann (ed.), *Makarios-Symposium über das Böse*, Wiesbaden, 1983, p. 47-71; see also Gribomont's articles cited *supra* n. 11.

[18] *Vita Alexandri* 8, ed. E. de Stroop, Paris, 1911 (*Patrologia orientalis* 6), p. 662: «διὰ τὸ ἀκριβῶς νοῆσαι ἕκαστος στίχος περὶ τίνος εἴρηται». For Alexander, see S. Vailhé, *Acémètes*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, I, Paris, 1912, c. 274-281.

[19] *Ibid.* 7 (p. 662): «προσεῖχε δὲ ἀκριβῶς εἰ συμ[π]νεῖ ὁ βίος ταῖς θείαις γραφαῖς· [ὃ] δὲ οὐχ εὕρισκε, διὰ τὸ τὰ κοινό[βι]α, καθὼς ἴσασιν οἱ σπουδαῖοι, μὴ ἔχειν τὴν ἀκτημοσύνην καὶ ἀμεριμνίαν τοῦ ἁγίου εὐανγελίου».

[20] *Ibid.* 44 (p. 693): «μάλιστα δὲ ὀρθῶντες τὴν τηλικαύτην αὐτῶν ἀκτημοσύνην καὶ ἀκρίβειαν [...] ἐδόξαζον τὸν θεόν».

ἀκρίβεια to explain and justify Alexander's way of life. In his case the meaning of ἀκρίβεια is clear: it meant a literal interpretation of Jesus' sayings in the Gospels, to be lived out in prayer and absolute poverty[21]. A similarly literal approach to interpreting the Gospels for guidance in ascetic lifestyles is found in other literature associated with "Messalian" monks. Whether organized in sedentary communities or wandering like Alexander from town to town, these modeled their lifestyles to accord with what Jesus said about Mary and Martha in Luke 10: 40-42, or by the description of the apostolic community in Acts 6: 1-6, where the apostles appoint ministers to tend to their corporeal needs so the apostles could devote themselves to spiritual teaching[22]. It should be noted however that this latter passage is one from Acts which John Cassian does not mention when citing the apostolic foundations for Egyptian communities known for their *districtio*, and that he and other orthodox authorities in this period criticized a literal interpretation of Jesus' sayings as an acceptable basis for monastic living[23].

We know Alexander was condemned as a "Messalian" through one of Cassian's eastern contemporaries, Nilus of Ancyra, who rebukes Alexander for instructing others at Constantinople to live "in idleness" and not according to Paul's dictum, "Let him not eat who refused to work" (2 Thessalonians 3: 10)[24]. Like Cassian, Nilus refers his own notion of ἀκρίβεια to apostolic or Old Testament precedent. The apostles and prophets, he says, lived according to ἀκρίβεια; like Cassian, Nilus complains that their examples had faded with time and neglect[25], that the only thing distinguishing monks of his day from the rest of men was their monastic garb[26]. His chief example of this follows in his description of monks who,

[21] *Ibid.* 27-31 and 42.

[22] E.g., *Liber graduum*, 3, 7-13, and Pseudo-Macarius, *Epistula magna* 11, 9-11.

[23] See John Cassian, *Institutio* 10, 21; John Chrysostom, *In Johannem homilia* 44, 1; and Augustine (*infra* n. 34). Their relation to the eastern "Messalian" controversy I argue further in my dissertation, *Wandering, Begging Monks, Social Order and the Promotion of Monasticism in the Roman East, 360-451 CE*, University of California, Berkeley, 1998.

[24] Nilus of Ancyra, *De voluntaria paupertate ad Magnam* 24-25, also citing 1 Thess. 4: 11. For Nilus, see M.-G. Guérard, *Nil d'Ancyre*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XI, Paris, 1981, c. 345-356.

[25] Nilus of Ancyra, *De monastica exercitatione* 6, in *Patrologia graeca* [= *PG*], 79, col. 724D: «ἀλλ᾽ ἡ ἀκριβὴς ἐκείνης πολιτεία καὶ ἐπουράνιος διαγωγὴ, καθάπερ εἰκὼν ὑπὸ τῆς τῶν κατὰ καιροὺς μεαγραφόντων ἀμελείας κατὰ μικρὸν ἐλαττουμένη, εἰς ἔσχατον ἀνομοιότητος ἦλασε, καὶ πάντη τοῦ ἀρχετύπον ἀπολέλειπται».

[26] *Ibid.* 7 (col. 728A) «οὐδὲν παρὰ τοὺς λοιποὺς ὡς ἐξῆν ἐξαίρετον ἔξοντες, οὐκ ἐκ πολιτείας, ἀλλ᾽ ἐκ σχήματος γνωφίζεσθαι βουλόμενοι».

he claims, were unable to endure the ἀκρίβεια of their monasteries, and so spent their lives wandering around cities, begging at rich men's gates[27]. But again, though Nilus vividly illustrates monastic lifestyles he thinks depart from ἀκρίβεια, he nowhere illustrates, nor provides any definition of, what he meant by living according to ἀκρίβεια itself. Despite his reference to the apostles and prophets as models for ἀκρίβεια, he also asserts that no one of his day could achieve the virtue of their homeless existence[28]. He suggests instead that his readers pursue a moderate course of ascetic poverty: yet nowhere does he specify what exactly that meant in practice either, besides performing a degree of manual labor[29].

The preceding discussion indicates that two problems were fundamental to orthodox monastic discourse of the late fourth and early fifth centuries. First, when John Cassian, Gregory of Nyssa and Nilus of Ancyra used the terms *districtio* and ἀκρίβεια to signify orthodox ascetic conduct, they seem to do so without any precise definition in mind. These terms were metaphors which by themselves only described "strictness" by degree – thus Cassian criticizes Sarabaites for falling away from full *districtio*, while Gregory criticizes others for having too much ἀκρίβεια. Of course all monastic authorities sought to clarify what they considered the optimal measure of *districtio* or ἀκρίβεια by reference to the Scriptures, especially to apostolic tradition. But as noted with Cassian and "Messalian" heretics, using Scriptures to describe and legitimize orthodox monastic behavior raised fundamental questions of both selection and interpretation. This was the second problem facing monastic authorities for establishing orthodox practice in this period: what New Testament passages should a monk follow for models of ascetic life? How 'or to what degree' should he conform his behavior to New Testament instructions? Or in those passages where Jesus seems to conflict with his apostle Paul, which passage should a monk interpret literally, and which figuratively?

Perhaps the single factor that most unified orthodox monastic discourse in this period was its dependence on the apostle Paul for

[27] *Ibid.* 8 (col. 728C): «ὅταν γὰρ οἱ οἱοῦτοι τῶν μοναστηρίων δραπετεύσαντες διὰ τὸ μὴ φέρειν τοῦ βίου τὴν ἀκρίβειαν, ἐπικωμάζωσι ταῖς πόλεσι [...] θεραπεύουσι τοιγαροῦν τὰς τῶν πλουσίων θύρας, παρασίταν οὐκ ἔλαττον». See also *ibid.* 9.

[28] Nilus of Ancyra, *De vol. paup.* 3, in *PG*, 79, col. 973A: «οὐδεὶς δὲ τῶν νῦν τέως ἢ ἀφικνεῖται ἢ ἐφίκετο τῆς ἀρετῆς τῶν πάλαι ἁγίων, ὧν ἄνοικος καὶ ἀνέστιος καὶ ἀνείμων ἀναγέγραπται ἡ διαγωγή».

[29] *Ibid.* 3, 13, 29. At the beginning of the treatise Nilus praises the material renunciations of Magna, to whom he dedicated his work, as preserving «τὸν τῆς ἀκτημοσύνης κανόνα ὡς εἶχον ἐξ ἀρχῆς» (col. 968D), but Palladius, *Historia Lausiaca* 67, informs that Magna was one of the wealthiest citizens of Ancyra.

guidance[30]. When confronted by monks like Alexander who refused to practice manual labor because it seemed not to conform strictly to Jesus' literal exhortations on apostolic poverty, both Cassian and Nilus relied on Paul as a basis of refutation[31]. They did so in part because they believed, as Gregory told his readers, that Paul "most of all knew with ἀκρίβεια what Christ was" and had "imitated [Christ] with such thorough ἀκρίβεια" that "Christ Himself seemed to be living in him"[32]. But this hermeneutic principle of using Paul as a literal guide to interpreting Jesus was not shared by Alexander and similar monks of their day[33]. In 400, Augustine had to devote an entire treatise to refuting the belief of certain Carthaginian ascetics that Jesus should be interpreted literally and Paul should be interpreted figuratively wherever the two seemed to conflict[34].

Using Paul to interpret Jesus not only solved a hermeneutic problem: he also provided guidelines for ascetic discipline which could be used by orthodox authorities to render monasticism more respectable to outsiders. Augustine, Cassian, Gregory and Nilus wrote their treatises in order to promote monastic reform. One aspect of ascetic life which particularly concerned them was that of ascetic poverty, how and to what degree it should be achieved. In this respect Paul, by authorizing manual labor, offered an ascetic alternative to the radical poverty implied by Jesus in the Gospels and espoused by Alexander and other "Messalian" monks. Paul not only exhorted the Thessalonians to practice manual labor in order to become self-sufficient, but explained they must do so in order to conduct themselves "with εὐσχημοσύνη" with respect to non-Christians[35]. Hence Gregory in his *De virginitate* criticizes monks

[30] This principle of using Paul to interpret Jesus assumes another, namely that the sayings of Jesus and Paul must be harmonized – monks could not simply pick and choose citations from the Scriptures without understanding their relation to the whole. This problem is addressed by Cassian, *Inst.* 10, 21, 4 and Basil, *Regulae fusiae tractatae* 37.

[31] John Cassian, *Inst.* 10, 7-13; Nilus, *De vol. paup.* 21-25.

[32] Gregory of Nyssa, *De perfectione*, in *Gregorii Nysseni opera ascetica* 8, 1, ed. W. Jaeger, Leiden, 1952, p. 175: «[Παῦλον] ποιούμενοι ἀσφαλεστάτην ἕξομεν ὁδηγίαν πρὸς τὴν τῶν ζητουμένων σαφήνειαν. οὗτος γὰρ μάλιστα πάντων ἀκριβῶς καὶ τί ἐστιν ὁ Χριστὸς κατενόησε [...] οὕτως ἐναργῶς αὐτὸν μιμησάμενος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεῖξαι τὸν ἑαυτοῦ δεσπότην μεμορφωμένον, διὰ τῆς ἀκριβεστάτης μιμήσεως μεταβληθέντος τοῦ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ εἴδους πρὸς τὸ πρωτότυπον, ὡς μηκέτι Παῦλον εἶναι δοκεῖν τὸν ζῶντά τε καὶ φθεγγόμενον, ἀλλ᾽ αὐτὸν τὸν Χριστὸν ἐν αὐτῷ ζῆν».

[33] E.g., *VAlex* 42; *Liber graduum* 19, 13.

[34] Augustine, *De opere monachorum*, 1, 2 and *passim*.

[35] Paul, 1 Thess. 4: 11-12: «ἐργάζεσθαι ταῖς [ἰδίαις] χερσὶν ὑμῶν, καθὼς ὑμῖν παρηγγείλαμεν, ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε».

who depended on others for their material support as transgressing the apostolic commands and "not eating their own food with εὐσχημοσύνη"[36]. This term literally means "good form" and by extent, "social decorum". Gregory applies it to criticize monks like the "Messalian" Alexander who lived by begging – a practice which his contemporary society viewed as an extreme form of ἀσχημοσύνη' or "lack of social decorum"[37]. Interestingly, the term εὐσχημοσύνη, though not commonly found in monastic discourse, is actually used by Gregory in one instance as a correlative for ἀκρίβεια. In a letter describing the dangers of ascetic cohabitation while traveling to festivals, he writes:

> The εὐσχημοσύνη proper to the philosophical way of life is achieved by living alone, without commingling [...] for when women live with men or men with women, they tend not to guard against ἀσχημοσύνη. But the necessity of traveling constantly wears down their ἀκρίβεια, and leads to ἀδιαφορία with respect to their [ascetic] observances[38].

No doubt Gregory's use of the term εὐσχημοσύνη with regard to ascetic begging in his *De virginitate* was determined in part by Paul's use of it in 2 Thess. 4: 12, but his additional application of this term when warning against ascetic cohabitation, and his further correlation of it to the notion of ἀκρίβεια, indicates he considered social decorum an important criterion for determining strict discipline and orthodox monastic practice generally. In other words, ascetic propriety was determined at least partially in relation to the judgment of the larger, non-ascetic community; in his *De virginitate* Gregory cites ascetic cohabitation as one of the primary reasons that outsiders slandered monasticism[39].

In the same letter, Gregory's reference to the term ἀδιαφορία as an antonym for ἀκρίβεια provides an additional clue as to how he

[36] Gregory of Nyssa, *De virg.* 23, 3 (p. 543): «οἱ παραγραψάμενοι τὰς ἀποστολικὰς παραινέσεις καὶ μὴ τὸν ἴδιον ἄρτον εὐσχημόνως ἐσθίοντες, ἀλλὰ τῷ ἀλλοτρίῳ προσκεχηνότες τέχνην βίου τὴν ἀργίαν ποιούμενοι». In literature of this period the word ἀργία is often synonymous for living in dependence on others, or begging.

[37] John Chrysostom, *In epistulam ad Hebraeos homiliae* 12, 7, in *PG*, 63, col. 95: «τί δὲ ἀσχημονέστερον τοῦ ἐπαιτεῖν; κρεῖσσον ἀποθανεῖν, ἢ ἐπαιτεῖν».

[38] Gregory of Nyssa, *Ep.* 2, 5-6 in Grégoire de Nysse, *Lettres*, ed. P. Maraval, Paris, 1990 (*Sources chrétiennes*, 363), p. 112-114: «ἴδιον δὲ τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν βίου ἡ εὐσχημοσύνη, αὕτη δὲ ἐν τῷ ἀμίκτῳ καὶ ἰδιάζοντι [βίῳ] τῆς ζωῆς κατορθοῦται [...] μήτε τῶν γυναικῶν ἐν ἀνδράσι μήτε τῶν ἀνδρῶν ἐν γυναιξὶ πρὸς τὰ παρατετηρημένα τῆς ἀσχημοσύνης ὁρμώντων. ἀλλ᾽ ἡ τῆς ὁδοιπορίας ἀνάγκη ἀναιρεῖ τὴν ἐν τούτοις ἀκρίβειαν καὶ πρὸς ἀδιαφορίαν τῶν παρατετηρημένων ἄγει». For τὰ παρατετηρημένα, see Maraval's commentary, p. 113.

[39] Gregory of Nyssa, *De virg.* 23, 4 (p. 540): «δι᾽ ὧν καὶ σφόδρα τὸ σεμνὸν τοῦτο καὶ καθαρὸν ἐπιτήδευμα βλασφημεῖται παρὰ τῶν ἔξωθεν».

and other authorities conceived of orthodox monastic practice and its alternatives. Gregory further correlates the term ἀδιαφορία to ἀσχημοσύνη, or "lack of social decorum". Although Gregory uses the term ἀδιαφορία to signify "indifference", it literally means "lack of distinction", and when used by Nilus to describe false monks, it has the sense of "lack of social distinction". Nilus complains that monks of his day were ridiculed because nothing distinguished them from the rest of society beyond their monastic garb. For this he chiefly blamed monks who had turned to begging in the cities. Such urban monks, he says, having abandoned the ἀκρίβεια of the monasteries, were now living ἐν πολλῇ χυδαιότητι καὶ ἀδιαφορίᾳ, "in much vulgarity and lack of distinction"[40]. What Nilus means by this is indicated by the emperor Julian, who had used the same terms χυδαιότης and ἀδιαφορία to refer to tavern keeps, dancers, publicans and pimps: i.e., to the dregs of society[41]. For Nilus, ἀδιαφορία not only signified a complete inversion of strict ascetic discipline and ascetic distinction, but an inversion of social decorum and social distinction as well[42]. Accordingly, Nilus offered his own orthodox prescriptions for ascetic self-sufficiency and withdrawal from urban areas so that the image of "true philosophy" might "no longer be mocked by insolent men", and that "those who now flee from us might be drawn to us, if it is at all pleasing"[43].

To summarize, while the notion of strict ascetic discipline lay at

[40] Nilus of Ancyra, *Ep.* 3, 119, in *PG*, 79, col. 437C: «βαροῦνται μὲν πᾶσαι πόλεις καὶ κῶμαι ὑπὸ τῶν ψευδομονάχων περιτρεχόντων μάτην καὶ ὡς ἔτυχεν, ἐν πολλῇ χυδαιότητι καὶ ἀδιαφορίᾳ·». This letter constitutes either a précis or a reprise of Nilus' longer discussion of wandering, begging monks in his *De mon. ex.* 9.

[41] Julian, *Contra Galileos, frag. 238B*, in *The Works of the Emperor Julian* 3, ed. W. C. Wright, Cambridge, MA, 1980 (*Loeb Classical Library*, 157), p. 388: «τὴν ὑμετέραν ἀσέβειαν ἔκ [...] τῆς παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ἀδιαφορίας καὶ χυδαιότητος συγκειμένην», explained by frag. 238E (p. 390): «εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν, ἐπιτεῖναι τὴν παρ᾽ ἡμῖν ἐφιλοτιμήθητε χυδαιότητα [...] βίος ἀνθρώπων εὐτελῶν, καπήλων, τελωνῶν, ὀρχηστῶν, ἑταιροτρόφων καὶ ἁρπόττειν ᾠήθητε τὰ παρ᾽ ὑμῖν».

[42] Nilus explicitly refers to such behavior as ἀπρεπεία in *Ep.* 1, 129, *PG*, 79, col. 137C: «᾽Αλεξάνδρῳ μοναχῷ· ἄτοπον δρᾷν δοκεῖς μοι, ἐν τῷ μεταξὺ ὕβρεων καὶ θυμοῦ καταναγκάζειν καρποφορεῖν σοί τινας [...] παῦσαι, παρακαλῶ, τῆς ἀπρεπείας ταύτης, μᾶλλον δὲ σχόλασον ταῖς προζευχαῖς [...] καὶ ὁ θεὸς διεργείρει τοὺς ἀξίους ὄντας τῆς καλοκαγαθίας [a word that traditionally referred to aristocratic conduct] προσφέρειν σοι μεθ᾽ ἱκεσίας πᾶσαν χρείαν». J. Gribomont, in *Le dossier des origines du messalianisme*, in J. Fontaine and C. Kannengiesser (ed.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, p. 617-618, identifies the recipient of this letter as the "Messalian" Alexander.

[43] Nilus of Ancyra, *De mon. ex.* 20 (*PG*, 79, col. 745D): «ἵνα ἐπισπασώμεθα τοὺς νῦν ἡμᾶς φεύγοντας, εἰ φίλον ὅλως τοῦτό»; *Ibid.*, 75 (*PG*, 79, col. 809B): «ἵνα ἡ τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας εἰκὼν [...] ψέγηται παρὰ τῶν θρασυστόμων».

the heart of late fourth and early fifth-century monastic discourse, a close examination of key terms used to signify that discipline, namely *districtio* and ἀκρίβεια, shows they were never given precise definition per se. This suggests that orthodox monastic authorities found proper, or orthodox, monastic practice essentially difficult to define themselves. They therefore had to construct meaning around these terms by reference to Scripture, especially to Paul's letters, and by reference to examples they considered orthodox already, such as other orthodox teachers or to the monasticism they believed to be practiced in Egypt. Moreover, though we often lack sufficient historical information to see how orthodox monastic discourse responded to specific internal or external pressures, an examination of terms like εὐσχημοσύνη, ἀσχημοσύνη, and ἀδιαφορία which late fourth and early fifth-century authorities used to describe and clarify ἀκρίβεια and its opposite indicates that sensitivity to social decorum and the judgment of the non-ascetic community guided these authorities, by varying degrees, in their conception of monastic orthodoxy. Indeed, the fact that these authorities left terms like ἀκρίβεια and *districtio* undefined ultimately gave them the opportunity and flexibility to create new expressions of ascetic life, better suited to both their own ideals of Christian philosophic life and the norms of the late Roman society in which they lived. Unlike the ἀκρίβεια espoused by the monk Alexander and others associated with "Messalian" heresy, orthodox monasticism did not require its practitioners to live out the more radical implications of the Gospels in literal and socially unacceptable fashion.

Daniel Caner

NINA CAPUTO

"TO KILL THE THORNS IN THE VINEYARD"

A MEDIEVAL RABBI'S ARGUMENT FOR DIVERSITY WITHIN UNITY*

L'argumentation d'un rabbin en faveur de la diversité dans l'unité

En 1230, un petit groupe de rabbins de Montpellier se mobilise pour exclure les écrits de Maïmonide (Moïse ben Maimon) des commentaires canoniques des textes et rituels judaïques. Pendant deux années, les rabbins de Montpellier font campagne auprès des autorités rabbiniques d'Aragon, de Castille et pour finir de France, où ils ont trouvé un tribunal de professeurs pour soutenir leur démarche. Les rabbins français ont condamné les écrits philosophiques de Maïmonide et prononcé un herem, *ou l'excommunication de tous ceux qui étudieraient ou enseigneraient son œuvre.*

Maïmonide, mort en Égypte en 1204, est bien connu pour son interprétation rationnelle de la tradition juive, associant à la tradition biblique et talmudique la philosophie aristotélicienne. Dès le début du XIII^e siècle, les méthodes et les interprétations de Maïmonide ont une grande influence dans de nombreuses communautés juives de la péninsule ibérique et de l'Afrique du nord. Défenseurs et détracteurs de cette école philosophique s'opposent violemment jusqu'à ce que le conflit atteigne son paroxysme en 1232 quand, à l'instigation d'un informateur juif, les Dominicains brûlent publiquement différentes copies du Guide des perplexes *et du* Livre de la connaissance. *Ce n'est pas la première fois, et ce ne sera pas la dernière, que la question de la place de l'œuvre de Maïmonide dans le canon d'un enseignement juif orthodoxe est soulevée. Cependant le rôle actif joué par les autorités chrétiennes dans ce conflit en fait un moment de crise particulièrement aiguë.*

Cet article étudie les circonstances du conflit et la rhétorique de l'orthodoxie mise en œuvre dans les nombreuses lettres provoquées par le herem *français. Mon analyse est centrée sur les efforts de Nahmanide de Gérone (Moïse ben Nahman, ca. 1195-1270) pour*

* [All translations are my own unless otherwise noted].

Nina Caputo, Florida International University, Miami.

réconcilier les deux camps. Nahmanide, grand exégète, interprète de la Loi, chef de communauté, fait une place aux écrits de Maïmonide à l'intérieur du judaïsme sans compromettre la judaïté liée par les mêmes lois et unifiée autour d'un corps unique de textes sacrés. Il rédige un long et remarquable plaidoyer où il explique que l'exil et la dispersion des Juifs rendent nécessaires des méthodes nouvelles et séduisantes d'interprétation de la tradition. Il place au cœur de son argumentation un développement sur la nature du pouvoir dans les communautés juives de la diaspora.

Son analyse s'appuie sur les leçons de l'histoire et sa propre réaction aux événements contemporains repose sur un sens aigu du rôle de sa génération dans le continuum historique.

En prenant des exemples dans les livres des prophètes et dans le Talmud, Nahmanide offre à la fois une lecture subtile de l'histoire et un commentaire avisé des conséquences que pourrait avoir une réconciliation manquée entre les deux partis. Sa stratégie vise à maintenir une conception relativement fluide de la communauté de manière à en protéger la cohésion historique et à promouvoir un idéal du pouvoir qui guide plutôt qu'il ne contraint. Avec les livres des prophètes, il souligne qu'il est essentiel pour préserver l'unité du peuple juif d'atteindre un accord sur un corpus de textes sacrés. Du Talmud, il tire l'idée que, tout au long de l'histoire, les débats et les désaccords ont joué un rôle important dans la constitution d'une tradition juive. Son intervention, au ton toujours équilibré, repose sur la conviction que l'époque présente est une articulation cruciale entre le passé et le futur.

In 1230 Rabbi Shlomo ben Avraham of Montpellier, a reknowned teacher and Talmudic scholar, began lobbying rabbis and Jewish community leaders in the region of Provence to officially forbid the study of Maimonides' writings in their communities. Shlomo ben Avraham's campaign set in motion an angry conflict over whether Maimonides' writings offered a legitimate interpretation of Jewish ritual and texts. Maimonides, who died in Egypt in 1204, is perhaps best known for his Aristotelian interpretation of Jewish tradition, which was highly influential in a large number of Jewish communities in Spain and northern Africa by the beginning of the thirteenth century. To Shlomo ben Avraham's surprise, the communities of Provence split immediately into two contentious factions, one favoring a prohibition of Maimonides' philosophical works, and the other defining Maimonides' methods of interpretation as indispensable. Shlomo ben Avraham and his supporters thus cast a wider net and implored rabbinic authorities in Aragon, Castile, and France to recognize these works as dangerous to the coherence of Jewish faith and

practice. In this campaign, he called for a *herem*, or a general ban, on the followers of Maimonides' interpretations carrying the penalty of excommunication for anyone caught in possession of two of Maimonides' most important works: *Moreh Nevukhim* (*The Guide for the Perplexed*) which has been described as an attempt to reconcile Judaism with Aristotelian philosophy, and the *Sefer Maddah* (*The Book of Knowledge*), the philosophical introduction to Maimonides' *Mishnah Torah*, or *The Code of Judaism*.

While responses to Shlomo ben Avraham's request were mixed among rabbis in Aragon and Castile, the rabbis of France responded decisively[1]. After a hasty review of Maimonides' works, hand delivered to them by Shlomo ben Avraham's emissary, Yonah Gerundi, they agreed that these writings posed a danger, and immediately banned them. Supporters of Maimonides' interpretations in Provence responded with an angry counter-ban and excommunicated Shlomo ben Avraham and his two disciples, Yonah Gerundi and David ben Sha'ul, from the general community of Jews. The tensions that fueled this dispute reached a point of desperation when members of the anti-Maimonidean faction called upon Christian authorities to help administer their *herem*. According to the Hebrew sources, Cardinal Romanus of Montpellier, tipped off by a Jewish informer, authorized officials acting in his name to collect and burn all the copies of Maimonides' *Moreh Nevukhim* and *Sefer Maddah* discovered in the municipality.

Such overt Christian involvement in internal Jewish controversy was unprecedented. The interest in this dispute on the part of local Christian authorities was justified by the fact that Maimonides' works were now known to contain interpretations of Jewish ritual, law, and scripture influenced by Aristotelian philosophy and were

[1] Primary documentation of this conflict is contained in a series of letters that circulated throughout the Jewish communities of Europe in 1232, most of which were written by the faction that supported Maimonides' writings. These are reproduced in *Kovetz Teshuvot ha-Rambam ve-Egerotav* (Hebrew), ed. A. L. Lichtensteinberg, Leipzig, 1859, section 3. In addition, Joseph Shatzmiller has published three letters from the communities of Narbonne and Lunel to the "sons of the exile from Jerusalem in Spain" expressing confusion about the nature of the French rabbis charges against Maimonides. The record of Shlomo ben Avraham's correspondence with the French rabbis has been lost, as was any record of the French *herem* on Maimonides' writings. The nature of the historical documentation of this conflict makes any reconstruction of the opinions and chain of events difficult at best. For example, as Joseph Shatzmiller has noted, based on the available sources, it is impossible to know which French rabbis proclaimed the *herem*, whether they represented rabbinic authorities in France at large, or how Shlomo ben Avraham came to contact this particular group from the outset. See J. Shatzmiller, [*Towards a Picture of the First Controversy Over Maimonides' Writings*] (Hebrew), in *Zion*, 34, 3-4, 1969, p. 126-144.

therefore subject to the Church ban on philosophic discourse[2]. This Church ban, originally issued in the early thirteenth century and renewed in 1231, just a few months before Maimonides' writings were confiscated, was invoked in this case *at the request of a Jewish informer*. The informer's identity is unknown, but it seems clear that he was committed to Shlomo ben Avraham's cause and sought to prevent philosophical thought from entering the canon of acceptable methods of interpretation[3]. The sheer knowledge that Christian authorities sponsored the burning of Jewish texts apparently convinced several of the key players in this conflict to reevaluate their tactics, if not their views. Still, the fact that a bonfire kindled by Christian authorities was necessary to resolve (or waylay) this conflict attests to a very interesting moment in the history of Jewish identity, and in the way Jews in disparate communities perceived of themselves in relation to other Jews and to the ancient tradition they shared.

Several articles and monographs have been written about the Maimonidean controversy. The conflict between "faith and reason," as it has been called, fits neatly into a dramatic narrative of

[2] For a discussion of the reception of Aristotelian natural philosophy among Christians, see A. Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton, 1987; G. Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, New York, 1968 (*New Dimensions in History: Essays in Comparative History*); H. de Ridder-Symoens (ed.), *Universities in the Middle Ages*, Cambridge, 1992 (*A history of the university in Europe*).

[3] Informing the authorities of the transgressions made by fellow Jews was considered an egregious crime in the Jewish diaspora. As a result, scholars have been wary of accusations pointing to Shlomo ben Avraham and his disciples as the informers – in spite of a direct reference to them as the culprits by David Kimhi. The most compelling reason to throw the responsibility to men other than Shlomo ben Avraham and his students is the fact that all three returned to be active members of the Jewish community, which would have been impossible had they been identified as informers. See J. Cohen, *The Friars and the Jews*, Ithaca (NY), 1982, p. 57-58; I. Dobbs-Weinstein, *The Maimonidean Controversy*, in D. H. Frank and O. Leaman (ed.), *History of Jewish Philosophy*, London, 1997, p. 331-349 (especially p. 334, where she argues that although there is no evidence that Shlomo ben Avraham and his students were the informers, they can be held accountable for the circumstances that led to the burning of Maimonides' works); A. Shohat, [*Concerning the First Controversy Over the Writings of Maimonides*] (Hebrew), in *Zion*, 36, 1-2, 1971, p. 25-60 (on p. 50, he argues that only the so-called 'heretical' portions of Maimonides' *Moreh Nevukhim* (*Guide for the Perplexed*) were burned, and not at the instigation of Shlomo ben Avraham). E. Urbach, [*The Role of French and Spanish Rabbis in the Dispute Over Maimonides and His Writings*] (Hebrew), in *Zion*, 12, 1947, p. 156-159 suggests that the French rabbis never actually banned Maimonides' writings. Rather, he argues, the defenders of Maimonides' interpretive methods invented the ban as a polemical device meant to discredit Shlomo ben Avraham.

Judaism's constant struggle against outside cultural influences and hostile governments, a prominent theme in much of the scholarship on this period[4]. Most modern historical depictions of the controversy over Maimonides' writings suggest that Shlomo ben Avraham and his students represented a pure Jewish orthodoxy and engaged in a battle to defend Judaism against the incursion of outside influences[5]. The philosophizers, according to this view, represent the counterpoint: individuals who integrated Jewish culture and literature with those grown on "foreign soil". By casting the factions in these terms, historians have rendered a narrative in the tragic mode[6]. According to such interpretation, the burning of Maimonides' works in 1232 foreshadows the more dramatic anti-Jewish policies that were implemented later in the thirteenth century, such as the confiscation, trial, and burning of the Talmud in Paris in 1240 and 1244, or the confiscation of Jews' property and the expulsion of long-standing Jewish communities[7]. In other studies, the roles are reversed – the followers of Maimonides heroically defend philosophy against Shlomo ben Avraham and his faction who are portrayed, in this version, as advocates of a provincial and unsophisticated view of Judaism[8]. The tragic mode of

[4] This mode of narration is evident particularly in Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, trans. L. Schoffman, Philadelphia, 1961, p. 96-110; Y. Baer, [*The Origins of the Organization of the Jewish Community of the Middle Ages*] (Hebrew), in *Zion*, 15, 1950, p. 1-41.

[5] See Y. Baer, *Jews in Christian Spain* cit., p. 96-108; J. Cohen, *The Friars and the Jews* cit. p. 52-60; J. Dan, *Ashkenazi Hasidim and the Maimonidean Controversy*, in *Maimonidean Studies*, 3, 1992-1993, p. 29-77; J. Shatzmiller, *Towards a Picture* cit., p. 126-144; A. Shohat, *Concerning the First Controversy Over the Writings of Maimonides* cit., p. 25-60; D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy, 1180-1240*, Leiden, 1965; E. Urbach, *The Role of French and Spanish Rabbis* cit., p. 149-159. It is interesting that the historians who interpret the controversy in this way also read Nahmanides' letter to the French rabbis as an explicit condemnation of Maimonides and philosophy. It will become clear later in the course of this paper that I consider such a reading impossible to sustain.

[6] For an analysis of the literary genres of historical discourse, see H. White, *The Content and the Form*, Baltimore, 1987; and H. White, *The Value of Narrativity in the Representation of Reality*, in *Critical Inquiry*, 7, 1980, p. 5-27.

[7] For a critical discussion of the use of isolated events as precursors to future events, see D. Nirenberg, *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, Princeton (NJ), 1996, p. 217-230. Though Nirenberg examines historical events of a very different nature, the critical apparatus he applies is relevant in this case as well.

[8] I. Dobbs-Weinstein, *The Maimonidean Controversy* cit., p. 331-349; A. Graböis, *The Use of Letters as a Communication Medium Among Medieval European Jewish Communities*, in S. Menache (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora. The Pre-Modern World*, Leiden, 1996, p. 93-105; J. Gutmann, *Philosophies of Judaism*, trans. D. Silverman, New York, 1964, p. 183-208;

discourse has been applied to this conflict with particular consistency precisely because the two factions occupied themselves fighting one another, while from the perspective of many modern historians, this distracted both sides from the shifting dynamics between the Church and the increasingly powerful kingdoms of Europe, the real dangers facing Jews.

This highly volatile dispute over the validity of Maimonides' interpretive method occurred at the delicate point of intersection between Jewish and Christian religious and cultural life. It is no accident, it seems, that Shlomo ben Avraham and his students initiated their crusade against Maimonidean interpretation precisely at the beginning of the 1230s. Much of the drama of the Albigensian Crusade took place within a sixty mile radius of their native Montpellier. Indeed, the heated political and religious struggle involving the Capetian government, the Inquisition (both of which were at this time only recently entrenched in that general geographic region), and the local Catharist interpretation of Christianity known as the Albigensian heresy were carried out intermittently during the decade under discussion[9]. In addition to scrutinizing the nature of their own communities with more precision, the inquisitors also took an increasing interest in the beliefs and practices of the Jews living among them[10].

The atmosphere of heightened investigation, accusation, and definition of orthodoxy and its deviants which permeated the Christian community had its corollary in Jewish society as well. Shlomo ben Avraham's effort to establish an uncompromising and universal ban on Maimonides' works grew from a sustained examination of the books with which various study-circles in the

R. Jospe, *Faith and Reason. The Controversy Over Philosophy*, in R. Jospe and S. M. Wagner (ed.), *Great Schisms in Jewish History*, Denver-New York, 1981, p. 73-117; M. Kellner, *Heresy and the Nature of Faith in Medieval Jewish Philosophy*, in *Jewish Quarterly Review*, 77, 4, 1987, p. 299-318; J. Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict Over the Rationalism of Maimonides*, New York, 1935.

[9] W. C. Jordan, *The French Monarchy and the Jews*, Philadelphia, 1989 (*The University of Pennsylvania Middle Ages Series*), p. 105-127; J. Madaule, *The Albigensian Crusade. An Historical Essay*, trans. Barbara Wall, London, 1961; J. B. Russell, *Dissent and Order in the Middle Ages*, New York, 1992 (*Twayne's Studies in Intellectual and Cultural History*), p. 43-67; J. R. Strayer, *The Albigensian Crusades*, Ann Arbor, 1992, p. 123-142; W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, London, 1974, p. 96-152.

[10] For a detailed discussion of the friars' part in implementing changes in the treatment and perception of Jews and Judaism during the thirteenth century, see J. Cohen, *The Friars and the Jews* cit.; and A. Funkenstein, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley, 1993, p. 172-207.

community occupied themselves[11]. Maimonides' systematic use of philosophical methods to read and interpret Jewish tradition had a profound impact on the way Jews understood and practiced their traditions. His *Mishneh Torah* was the first attempt to present the fundamental elements of Jewish faith and practice in a systematic and thematically organized rational form. As many of his contemporary critics noted, this methodical presentation reduced the necessity to master traditional rabbinic methods of questioning and argument, in which dissenting opinions appear in the contiguous flow of Talmudic text. In addition, he accommodated the Bible to a philosophically logical or rational paradigm. This methodological innovation shifted pedagogical and interpretive priorities, favoring the assumption that the philosophical method of questioning and arguing could lead directly to the correct understanding of Torah. For example, according to traditional rabbinic readings of Torah and law, divine authorship provided sufficient explanation for the obscure purposes of some of the commandments, including the dietary restrictions of *kashrut*. However Maimonides sought logical rationales for the more opaque or mysterious commandments. In this regard in particular, Maimonides' approach is in direct contrast with the a-philosophical, highly Talmudic or rabbinic interpretive practice favored among the Jews of Northern France and Germany, as well as Shlomo be Avraham's circle in Languedoc.

The intervention of Christian authorities at the request of Jewish informers is perhaps the most impressive aspect of this controversy, but it is by no means the most notable, nor, I think, the most interesting exploitation of available resources for exerting power within Jewish communities. Participants in the dispute distributed circular letters to scattered communities in which they honed and promoted their views of what constituted orthodox hermeneutics or leadership practices vis-a-vis the regulation of Maimonides' writings. Shlomo ben Avraham, for example, hoped to gain the support of leaders around Europe for a universal ban on Maimonidean interpretation. Yet, his effort to enforce this ban across geographic and jurisdictional boundaries threatened to unsettle the stability of Jewish life in the diaspora. Jewish communities in medieval Europe were organized under royal license around local authorities who were elected or appointed based on their standing in the community, which, in turn, was

[11] Nahmanides attests to this in his letter to the French rabbis. See *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* (Hebrew), ed. H. D. Chavel, I, Jerusalem, 1964, p. 343.

determined by wealth or ties with gentile leaders, or by a reputation as a great teacher and rabbi (frequently these qualifications were mutually determined)[12]. Maintaining legal autonomy within local Jewish communities was fundamental to preserving ritual and behavioral norms on a local basis. Each Jewish community faced unique challenges in the effort to maintain continuity and integrity of Jewish life in a hostile environment[13]. Unique traditions, laws, and power mechanisms thus developed in each settlement. This meant that local Jewish leaders were cautious about imposing their will on other communities or declaring universal standards against which Jewish life throughout the diaspora should be measured.

Shlomo ben Avraham's indictment of Maimonidean commentaries and the mechanism of authority he and his disciples used to discredit their adversaries were exceptional in medieval Jewish inter-community politics[14]. There is a striking parallel, however, between the anti-Maimonidean call for an exclusive definition of orthodoxy and methods frequently used in Christian society for identifying and defining heretical or dissident modes of interpretation[15]. I do not mean to imply that Shlomo ben Avraham himself collaborated with Christian authorities, nor that he recognized in Maimonides' works some of the same beliefs the Inquisition was engaged in eliminating from the region. Rather, I would like to suggest that the tensions of this inquisitorial atmosphere charged cultural and social dynamics throughout the regions of Languedoc and Provence, permeating the Jewish communities as well[16]. While the question of Jewish-Christian

[12] See Y. T. Assis, *The Golden Age of Aragonese Jewry: Community and Society in the Crown of Aragon, 1213-1327*, London, 1997 for a detailed discussion of the mechanisms of power among the communities of Aragon during this period.

[13] For a general discussion of the demands on local Jewish authority see D. Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, New York, 1986, especially p. 34-86; a more detailed discussion of Jewish political organization in the middle ages can be found in L. Finkelstein, *Jewish Self-Government in the Middle Ages*, New York, 1924.

[14] Earlier conflicts over Maimonides' writings were played out over the more explicit issue of interpretive authority: if Maimonides did not possess the political and religious authority granted by the title *ga'on* or *nasi* did his rulings on issues of tradition and practice carry any weight? I. Dobbs-Weinstein, *The Maimonidean Controversy* cit., p. 334-335; M. Carmilly-Weinberger, *Censorship and Freedom of Expression in Jewish History*, New York, 1977; R. Jospe, *Faith and Reason* cit., p. 73-117; D. J. Silver, *Maimonidean Criticism* cit., p. 23-103.

[15] J. Cohen, *The Friars and the Jews* cit., p. 51-99; W. L. Wakefield, *Heresy, Crusade and Inquisition* cit.; J. B. Russell, *Dissent and Order in the Middle Ages* cit.

[16] For a treatment of the sociological and mass psychological impact of the inquisitorial atmosphere on the ethos of the general community under investigation, see M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and*

relations in the context of the controversy over Maimonides' works opens a flood-gate of interesting issues concerning collective identity and self-representation, these are beyond the scope of the present essay. Rather, the remainder of this paper will focus on how the participants in this controversy manipulated the available power mechanisms for the sake of championing a model of exclusive orthodoxy. I will ask what we can discern from this conflict about the exercise of political, intellectual, and social control within Jewish society and more generally, about broadly defined conceptions of power and leadership.

Underlying Shlomo ben Avraham's attack on Maimonides' writings are pressing questions of legal authority, and more precisely: who may appropriately be included in the community of Israel? What methods of interpretation can be considered legitimately Jewish? And who was in the proper position to distinguish between valid and invalid methods of reading? Menachem Kellner summarized this dynamic quite succinctly in his politically resonant description of the conflict as a debate about "who is a Jew"[17]. The letters by those who defended and those who condemned Maimonides' interpretations are polemical and derogatory, frequently describing the authors' ideological adversaries as traitors beholden to foreign beliefs and powers. For instance, a letter from the rabbis of Lunel in defense of Maimonidean interpretation, which circulated to the communities of Provence and Aragon, mimics the process of inquisition by directly asking the reader who brought the charges against Maimonides and for what purpose[18]. Although the author of this letter refers to the offenders in vague terms, naming no specific names and recommending no punishment, others were less careful about disgracing the honor of respected community members. Another letter, written by a group of rabbis from Saragossa, for example, names the three rabbis of Montpellier as heretics and sinners whose alleged betrayal of Maimonides' works to Christian authorities deserved to be punished with "excommunication from the diaspora community from now through eternity"[19]. The legal issue here is tricky. As I noted, above, legal autonomy was absolutely

Community in Early Modern Amsterdam, Bloomington, 1997 (*The Modern Jewish Experience*), p. 76-84; C. Ginzburg, *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*, trans. R. Rosenthal, New York, 1991.

[17] M. Kellner, *Heresy and the Nature of Faith* cit., p. 299-301.

[18] J. Shatzmiller, *Towards a Picture* cit., p. 140.

[19] *Kovetz Teshuvot ha-Rambam ve-Egerotav*, ed. A. L. Lichtensteinberg cit., p. 10.

necessary for the maintenance of Jewish religious and historical continuity. Jewish courts and rabbinic authorities thus drew jurisdictional boundaries around their own communities and refrained from imposing legal sanctions outside those limits[20]. On the other hand, informing gentile authorities about another Jew's transgressions was considered a clear violation of Jewish law and autonomy – all the more so in this case, in which a Jewish informer (or informers) directed Christian authorities' attention to "heretical" portions of works written by an esteemed Jewish commentator[21].

The documents surviving from the Maimonidean controversy provide a unique source in the intellectual and cultural history of the Jewish middle ages. For it is in those surprisingly infrequent moments of internal disjuncture that the sources openly address the fundamental components of identity, which under normal circumstances were apparently taken for granted – these include issues of politics and culture, negotiations of time and space, and questions of hermeneutics, to name just a few. One of the richest and most interesting sources remaining from this dispute is a letter by Nahmanides, a rabbi in Gerona and at this time, an increasingly prominent authority in Talmudic and biblical interpretation, to the French authors of the ban[22]. In this letter, as in the shorter and less involved letters he wrote to defenders of Maimonidean interpretation, Nahmanides represents local contemporary events as being essentially and fundamentally linked with events in the shared past of *Am Yisrael*, the people of Israel. Using this argument as a point of departure, he attempts to broker a resolution, an orthodoxy, if you will, encompassing both sides of the dispute.

Nahmanides conceived of the conflicts, negotiations, and issues of this dispute as meaningful indicators of conditions and circumstances in a unique historical time and place. This interest in historical causality as a factor shaping recent events runs

[20] See Y. Baer, *The Origins* cit., p. 29-41; M. Saperstein, *The Conflict over the Rashba's Herem on Philosophical Study: A Political Perspective*, in *Jewish History*, 1, 2, 1986, p. 27-29; S. Menache, *Communication in the Jewish Diaspora: A Survey*, in S. Menache (ed.), *Communication in the Jewish Diaspora* cit., p. 20-22.

[21] G. J. Blidstein, *Individual and Community in the Middle Ages: Halakhic Theory*, in D. J. Elasar (ed.), *Kinship and Content. The Jewish Political Tradition and Its Contemporary Uses*, Washington D.C., 1983, p. 215-256; S. Morell, *The Constitutional Limits* cit., p. 87-119.

[22] Nahmanides, also known as Rabbi Moshe ben Nahman or Ramban, was a pivotal figure among medieval Jewry. His biblical exegesis is one of the standard commentaries printed along side the biblical text in traditional editions of the Torah. He is also known for having participated in a public disputation sponsored and witnessed by the Crown of Aragon in 1263. C. B. Chavel, *Ramban:*

throughout Nahmanides' writings. In his letter to the French rabbis, as in the bulk of his writings, he refracts his view of contemporary events through the lens of comparable events in the distant past and biblical promises of redemption in the future. His reaction to contemporary events was formed, it would seem, by a conscious effort to represent the present as a crucial time, a time during which the wise and powerful must zealously guard the past to provide an essential bridge into the future.

In his letters concerning the controversy over Maimonides' interpretation, Nahmanides articulates an ideal of leadership through conviction rather than compulsion. His rhetoric is rooted in a characterization of the members of his own generation as guardians of historical and cultural continuity linking the past with the future. The ideal of orthodoxy represented in his arguments emphasizes the convergence of a variety of cultural, political, and intellectual configurations of Judaism, often the fruit of contact with the diverse cultures among which Jews in the diaspora lived.

Nahmanides was initially drawn into the Maimonidean controversy after receiving a letter (now lost) from the opponents to philosophical interpretation. They appealed to him to support their *herem* against Maimonides' works and followers[23]. His response was a long, carefully constructed, insightful commentary on the history and intellectual life of contemporary Jewry[24]. Talmudic tradition dictated that as a solitary voice, he could not claim sufficient authority to challenge a *herem* issued in the name of a rabbinic court – even if the *herem* in question was apparently in violation of the customary power dynamics among dispersed Jewish

His Life and Teachings, New York, 1960, provides a biographical sketch of his life, but one which verges on hagiography.

[23] It is not clear whether Nahmanides knew that Maimonides' books had been burned when he was drawn into this controversy. His letter to the French rabbis contains several allusions to fire, but if Nahmanides intended the symbolism of fire as a reference to the campaign to destroy all of Maimonides' writings, the rhetoric of his argument is profoundly subtle. For Nahmanides, the fire is just, and it burns for the righteous, yet threatens the whole. "[I am] a hated slave, *despised in his eyes* (Psalms 15: 4), his heart of hearts will have melted, lest *the great fire should consume us* (Deut. 5: 22), *with the rising blaze* (Shabbat 21, 1). For, to those who busy themselves with them [the words] for their own sake, the words of the Torah contain joy as when it was given from Sinai (Hagiga 2, 30), and in the place that burns in fire and rages in flames which rise towards the wide open blackness, and if he will still hide his face from preparing his thoughts behind a speculum that shines, *it was there that God was revealed to him* (Genesis 35: 7) *these are the powerful whom gods smote with all the plagues of the wilderness* (Samuel I 4: 8) and the consuming flames in their mouths, great smoldering coals burning from them, and *over their heads hung a likeness of the firmament* (Ezekiel 1: 22)", *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 336.

[24] *Ibid.*, p. 336-351.

communities[25]. Wary of the limitations of his position, he attempted to dissuade the French rabbis from their steadfast opposition to Maimonidean interpretation.

Nahmanides' political view was shaped by a concern for the preservation of legal precedent and consensus. In each of his letters concerning the *herem* on Maimonides' works, he advocates a protocol of government rooted in a process of discussion and deliberation. Legal and textual precedents from the canon of traditional Jewish literature provide the basis for this process. Nahmanides used carefully chosen prooftexts drawn from the Bible and the Talmud to illustrate that the contemporary conflict over Maimonides' writings was linked historically to events from the distant past of ancient Israel or the rabbinic academies of the Talmudic period.

One of the ways he brings this ideal of legal and historical continuity to life is by weaving language drawn from the Bible and Talmud into his original arguments. This method of citation serves first as a rhetorical device to sway his audience, and secondly as a narrative technique underscoring the significance of continuity and change in Jewish history[26]. Biblical examples, extracted mostly from the books of prophets, imply that a basic agreement among Jews about the essential content of sacred texts was fundamental to the preservation of a unified Jewish people. On the other hand, he uses Talmudic citations to demonstrate that constructive disagreement had been essential in shaping Jewish tradition throughout Jewish history. On this basis, Nahmanides made a case for cultural diversity as an integral part of the culture and tradition embraced by *Am Yisrael*.

The opening line of the letter, "before I answered, I did err" sets the rhetorical tone in Nahmanides' letter to the French rabbis. This line is borrowed from Psalm 119: 65-67:

> You dealt well with your servant, Lord, in accordance with your word; Teach me good judgment and knowledge, for I believe in your

[25] H. D. Chavel, *Kitveh Rabbbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 343.

[26] I address Nahmanides' effort to establish the proper sequence in biblical narrative in his exegesis of Genesis in my doctoral dissertation, *"And God rested on the seventh day": Time, Change, and History in Thirteenth Century Jewish Culture*, University of California, Berkeley, 1999. Yaakov Elman has also shown that a concern with sequence was one of the innovations in Nahmanides' biblical exegesis, however Elman argues that Nahmanides sought to establish sequence only in his commentary on the historical portions of the Bible. In contrast, I argue that his interest in preserving sequence and continuity is the driving and organizing force in Nahmanides' biblical commentary. See Y. Elman, *"It Was No Empty Thing": Nahmanides and the Search for Omnisignificance*, in *The Torah U-Madda Journal*, 4, 1993, p. 1-83.

commandments; Before I answered, I did err, but now I observe your word.

By recalling the profoundly incommensurate relationship between man and God, he establishes himself as a supplicant from the very outset. Nahmanides uses this tenor of address to achieve dual purposes. He addresses the recipients of this letter as his intellectual and spiritual superiors in order to win over a potentially hostile audience[27]. But also he uses this tone as a means of demonstrating that Maimonides' writings could effectively bridge the interpretive divide that stood between the Jewish communities of northern and southern Europe. Indeed, Nahmanides indicates that the failure on the part of the French rabbis to take into consideration the social and intellectual context in which Maimonides wrote his *Moreh Nevukhim* and *Mishneh Torah* was a direct result of their superior learning and dedication to the study of Torah; the implication is that they were too busy with Torah to bother with philosophy. His vocabulary of praise is counterbalanced with self-deprecating humility, servitude, and reverence, which lend his letter an air of civility and decorum and also distinguishes his voice from the contentious, self-righteous tones that resound in the other textual records of this controversy[28].

[27] "Today I am like a child who questions his teachers, like a student who insists on understanding his teachers' opinion, for *the bashful cannot learn* (Avot 2: 5). I removed the shameful veil from my face, and I put before my eyes the words of the French rabbis on the written Torah and the oral Torah, in which every student is enveloped, to answer their objections, and to increase dispute *they asked about things to come* (Isaiah 45: 11), and in my objection to their decrees and in my answers to their words, I will ask what, and how, and why? – My spirit is a *willing spirit* (Psalms 51: 14), from a loving abode, not a *repulsive spirit* (Job 19: 17) or a grumbling thought. [But it is] like one who questions with an attentive ear directed at his teacher, and the desire in his heart is as a *flaming flame* (Ezekiel 21: 3) and a burnt face. I am full of words and *I did burst like new wineskins* (Job 32: 18-19), and my tongue will speak in my mouth, but the words were not uttered by me for I knew nothing. Teach me, my masters...and any true *judgment you determine* (Kings I 20: 40) shall be heard by me", *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 337.

[28] This strategy is also at work in his letters to the communities of Provence, Narbonne, and Saragossa in response to the counter-ban against Shlomo ben Avraham, David ben Sha'ul, and Yonah Gerundi. The trope of praise and, by extension, self-deprecation in his letter to the French rabbis, is however, more effusive. There are several possible reasons for this, but I think it is most likely a product of Nahmanides' sense of legal protocol. The Maimonideans exhibited a clear breach of etiquette by disregarding the French rabbis' *herem* without engaging in the proper legal dialog. See *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 330-332 and 353-364, especially p. 360-364, Nahmanides' letter to the community of Béziers in which he utilizes the same rhetorical style while defending his family's honor. In his extensive analysis of the language and

The fact that the French rabbis issued a *herem* illustrates that they were content to proceed with their condemnation of Maimonides without regard either for legal protocol or for the high esteem in which Jews throughout the diaspora held both Maimonides and his writings. As the Jewish community's most effective instrument of legal control, it was essential that the *herem* be reserved for internal, localized application. The *herem*, which is essentially a vow or an oath binding either individuals or the corporate group, was used to legally sever from the community individuals who dissociated themselves from *Am Yisrael* (the people of Israel), to limit who could join a local community, or to establish a norm of behavior or practice as binding for the entire community[29]. Shlomo ben Avraham's attempt to make the question of Maimonidean interpretation one of universal Jewish orthodoxy broke with accepted conduct[30]. While Nahmanides concedes that

etiquette in early medieval Christian petitions and political negotiations, Geoffrey Koziol demonstrates that the supplicant tone was a crucial ingredient in negotiations at all levels of the power hierarchy. "The vocabulary of petition was remarkably consistent over time; but the consistency cannot have been due to the rote copying of ancient formulas, since the formulas do vary significantly according to period, region, and the status of the benefactor. Rather, the durability of the formulas is a sign of the continuing importance of etiquette in medieval society, and of the formulas' flexibility, their ability to shift meanings to accommodate a variety of interactions. Thus, at all levels of society inferiors beseeched superiors [...]. But great men would also beseech their equals, since to do otherwise would have been rude. As a demonstration of their magnanimity they might even beseech inferiors", G. Koziol, *Begging Pardon and Favor*, Ithaca, 1992, p. 37. Though it is not my intention to do so here, a systematic examination in this vein of customary language use in Jewish power negotiations would contribute a great deal to our understanding of the extent to which Jewish leaders shared the conventions of the cultures that surrounded them.

[29] G. J. Blidstein, *Individual and Community* cit., p. 229-232; D. Gutenmacher, *The Legal Concept of Political Obligation in Medieval Spanish Jewish Law*, in *Dine Israel, An Annual of Jewish Law* (*Past and Present*, 15, 1989-1990), p. 63-95; M. Kellner, *Heresy and the Nature of Faith* cit., p. 299-318; S. Morell, *The Constitutional Limits of Communal Government in Rabbinic Law*, in *Jewish Social Studies*, 33, 2-3, 1971, p. 87-119.

[30] In his study of the early fourteenth century conflict over Maimonides' writings, Marc Saperstein argues that a political analysis of this controversy must begin with an examination of local political autonomy of local Jewish communities. According to Saperstein, Shlomo ibn Adert's theory of law precluded his intervention – even if outside parties requested his opinion – in a matter of controversy in another Jewish community. "The general rule is that one community may not impose its will on another, the only exceptions being a ban issued by a Nasi or an Exilarch, or an emergency *gezerah* of one community that the majority of the second community are capable of obeying. When a political boundary divides the two communities, the jurisdiction of one over the other is even more strictly curtailed. Adert argued that one kingdom has no jurisdiction over the subjects of another even if they are living temporarily in the first. As a

the French rabbis' *herem* established legal precedent, he also questions the wisdom of their actions and the purity of their motivations. The result is a sophisticated formula whereby Nahmanides presents both sides as valid and compatible, while, at the same time, offering an example in practice of the suitable language and manner of inter-community discussion and dispute.

Nahmanides did not ally himself with either side in this dispute. He took issue with the effort to enforce a Jewish orthodoxy precisely because he understood that a policy of leadership based on compulsion endangered the social and cultural mechanisms enabling members of diverse Jewish communities to perceive themselves as part of independent cultural groups and simultaneously as part of a universal *Am Yisrael*. He makes this argument in three interwoven layers of exposition, each one more subtle and nuanced than the last. First, Nahmanides describes the condition of Jewish religious life in various communities in the diaspora at the very moment in history he was addressing. Secondly, he uses his representation of historical circumstances to impress his audience with the idea that the time in which they lived was one of great significance. Finally, he links the contemporary conflict over Maimonides' writings with past disputes among Jewish leaders over interpretation or modes of leadership. On the foundation provided by this variegated argument, Nahmanides reconstructs a model of normative Judaism capable of preserving the unique historical and cultural character of dispersed Jewish communities, while providing a single Judaism as the solid ground supporting this diversity. Scripture and Talmud provide the thread of continuity transcending time and geographic dispersion which links dispersed and diverse communities. Since the earliest periods of Jewish dispersion, biblical interpretation provided the basis for a sustained commentary on the complex patterns of continuity and change inherent to a dynamic religious tradition. This dynamic encounter with text and tradition is played out at length in the canon of rabbinic literature. Nahmanides elevates this process of debate to a virtue.

The notion that Jewish culture and society developed on a local basis in concert with the unique dynamics of the societies among which Jews lived is more than a rhetorical edifice supporting the argument in Nahmanides' letter to the French rabbis. His historical understanding of Judaism becomes clear in his challenge to the

legal authority, he clearly recognized the right of the local Jewish community to govern its own affairs free from the threat of outside interference from powerful neighbors", M. Saperstein, *The Conflict over the Rashba's Herem* cit., p. 28. Adret's final ban on philosophical works was limited to his own community.

French rabbis' evaluation of the contribution Maimonides made to Jewish law and textual hermeneutics. Careful not to criticize their interpretation or practice of Judaism, Nahmanides argues that unique cultural and societal conditions necessitated that the Jewish communities on the Iberian peninsula develop traditions and methods of reading designed to combat the strong attractive force exercised by court society and its intellectual and artistic pursuits. The intellectual core of French Jewry provides Nahmanides with a shining example of a Jewish population that followed the opposite cultural and historical trajectory. He suggests that the leaders and writers in these communities cultivated an aloof distance from their Christian neighbors and preserved a pure Talmud-Torah based climate.

The gentle tension between the traditional core of Judaism and customs native to local Jewish communities also provided Nahmanides with a means of legitimizing his own leadership strategies, in particular his position in the controversy over Maimonides' writings[31]. He frames his challenge to the French rabbis' *herem* in terms of impending danger: the possibility that the attempt by the French rabbis to enforce a universal definition of orthodoxy would cause Jewish communities in the diaspora to break into disparate sects, the threat that Jews might assimilate into the surrounding cultures by adopting customs, practices, and behavior of their gentile neighbors, and the hazard posed to unique local cultures by any attempt to prescribe a universal definition of Jewish orthodoxy.

> The Torah will become like two Torahs, and all of Israel [will become] two opposing groups [...]. One faction will abide by your decision and the other will not obey your exalted ruling [...]. If you decree something that, of necessity, they will be unable to accept, they will not obey the *herem* of your *minyan* (quorum) (Babylonian Talmud, *Hagiga*, 3, 2), and they will say to your faces "I say it is thus". It will be as a net [which will catch] their foot causing [them] to stumble. Moreover, *it is forbidden to declare a ruling on the population unless the majority of the population is able to abide by it* (Babylonian Talmud, *Avoda Zara* 36a). Why, my rabbis and my masters, will you *devour the inheritance of the Lord*? (II Samuel 20: 19)[32].

[31] For example, Nahmanides refers to the tradition among Jews in Yemen of mentioning Maimonides with each recitation of the *Kaddish* [the sanctification of God recited seven times a day during the prayer services and after the reading of the Bible] as a legitimate custom attesting to the unique quality of local practices as well as an intense respect for Maimonides and his writings. See *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 341.

[32] *Ibid.*, p. 341-342.

In this passage, as in the remainder of the letter, rabbinic citations indicate the importance of diversity of opinion. A multiplicity of interpretations, mediated through discussion and amicable adjudication, provides the foundation for separate and unique local cultural configurations co-existing peacefully within the tradition of Judaism. A Talmudic ordinance circumscribing the boundaries of rabbinic jurisdiction in the diaspora grounds his claim in legal terms. Though references to rabbinic sources appear far less frequently in this letter than do biblical references, a deft application of citations enables Nahmanides to articulate a polemical argument deriving its resonance from the Talmud, the very body of literature that provided both the foundation and the model on which he and other contemporary leaders based their authority[33].

The trope of immanent danger provides Nahmanides with a historical foundation for his reading of contemporary events. He juxtaposes the controversy over Maimonides' writings with the majestic Jewish past and promised glories of the future through a deliberate stringing together of biblical passages, shaping them into an independent work of literature. This prosaic style, known as *shibutz*, was a technique used frequently by Jewish poets of medieval Al-Andalus[34]. Nahmanides uses this literary device to

[33] At another point in this letter, Nahmanides uses a citation from the Talmud to demonstrate that Maimonides was dedicated and indebted to the Talmud, and therefore offered a valid contribution to Jewish interpretation. See *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 340-341.

[34] Ezra Fleischer argues that the tradition of Hebrew poetry was revitalized in Gerona during the thirteenth century. The art of Hebrew poetry, which had been essentially linked to Jewish culture in the courts of Muslim Spain, suffered an irreparable blow during the twelfth century when the court life of Jews essentially ceased in Al-Andalus. According to Fleischer, Nahmanides and some of his contemporaries were responsible for building a new tradition of Hebrew poetry from the ruins. "Remodeling secular poetry was part and parcel of the tremendous effort displayed in Ramban's Gerona in reassessing (should we say: reforming?) the Jewish way of life in Spain, against the cultural and spiritual breakdown forecast, maybe already represented, by the Maimonidean controversy in the fourth decade of the thirteenth century [...]. Both Ramban and R. Meshullam were aware of [poetry's] efficiency, and, unlike the professional poets of the time, they also had important things to say and strong emotions to express. On the other hand, they had no allegiance whatsoever to the courtly poetics and no respect at all for any of its sacred rules [...]. They remolded Hebrew poetry in almost all its aspects and opened a new path for literature", E. Fleischer, *The "Gerona School" of Hebrew Poetry*, in I. Twersky (ed.), *Rabbi Moses Nahmanides (Ramban): Explorations in His Religious and Literary Virtuosity*, Cambridge (MA), 1983, p. 47-48. For a general discussion of medieval Hebrew poetry see D. Pagis, *Hebrew Poetry of the Middle Ages and the Renaissance*, Berkeley, 1991, especially p. 1-23.

demonstrate his control over the biblical texts. But it also works in a more subtle register to measure the significance of this conflict in biblical terms, thereby portraying his role as akin to that of a prophet.

Language and passages borrowed from the books of prophets recalled to Nahmanides' contemporary reader times in the distant past when idolatry or a failure to properly obey divine decrees resulted in some sort of crisis. The prophet, giving voice to divinely inspired wisdom, offers the only viable remedy to the nation's sickness.

> Why, exalted holy ones, have you *cast over many communities the net* of a *herem* (paraphrase of Ezekiel 32: 3)? You did not set out to kill the thorns in the vineyard, but rather, to pluck bunches of young grapes and thus damage the whole.... And you have not given honor to the great rabbi [i.e. Maimonides] who *built a tower* (Isaiah 5: 2) in the Talmud. *The name of the Lord is a strong tower* (Proverbs 18: 10) and it sanctifies the masses, the ignorant (*amai ha-aretz*) *rising to the breaches* (Ezekiel 13: 5). He reconstructed our house of Talmud, [from] *constant desolation* (Ezekiel 35: 9). Among all the *exiled host in Sepharad* (Obadia 1: 20) and in the lands of the west and *to the east and towards the land of beauty* (Daniel 8: 9) *there was one who would save them and plea for them* (Isaiah 19: 20). How many *outcasts* from faith *has he gathered?* (Isaiah 56: 8)[35].

The query introducing this passage is a clever restatement of the verse from Ezekiel 32: 3. In the original, this verse reads: "I will cast my net over you with many peoples and they will bring you up in my net (*heremi*)"[36]. The prophet speaks God's words to the Pharaoh warning that with his net, God would tear the nation of Egypt apart and leave it to the mercy of wild animals and the ravages of nature[37]. Nahmanides uses the general sense of this verse to lay a historical foundation for his criticism of the French rabbis' *herem*. By paraphrasing this verse as a description of an event that already occurred, rather than a threat, Nahmanides suggests that the French rabbis failed to heed the warning contained in their own prophetic literature. In addition, the choice of this particular passage from Ezekiel – one directed at a nation other than Israel – seems to subtly

[35] *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 338-339.

[36] In the biblical verse, the meaning is slightly different. In addition to "ban" or "excommunication," the noun *herem* can also mean "net". Nahmanides, however, does not specify which meaning he intends, and thus allows the word to carry both meanings.

[37] See D. Pagis, [*Poetry Aptly Explained: Studies and Essays on Medieval Hebrew Poetry*] (Hebrew), Jerusalem, 1993, p. 277-285, for an analysis of the relationship between prophecy and poetry in the medieval Hebrew poetic tradition.

reassert his criticism of the French rabbis for extending their influence outside the boundaries of their community.

Building from this verse from Ezekiel 32, Nahmanides exploits a common theme in prophecy: namely, the contrast between violent natural disaster and an idyllic, pastoral agricultural life. Though his introductory words are drawn from a prophecy of the former, Nahmanides replaces the prophecy of destruction by nature's fury with a metaphor likening the people of Israel to vines growing within the vineyard of Judaism. He develops this with his use of Isaiah 5: 2:

> My love had a vineyard on a fruitful hill; and he dug it, and cleared its stones, and planted a choice vine, and built a tower within it [...] and he hoped that it would make [good] grapes but it produced sour grapes.

This verse introduces a homily demonstrating that hard work and good intentions are sometimes still insufficient if the effort has not won God's favor. As the story continues, the vintner asks of God why his vines produced sour fruit, then resolves to return the hill to its original condition because "the vineyard of the Lord of hosts is the house of Israel and the man of Yehudah is His pleasant plant" (Isaiah 5: 7). In Nahmanides' letter, the tower would seem to represent Maimonides' writings, while the vintner who cultivates the grapes[38] represents the anti-Maimonidean faction. In keeping with the homily, Nahmanides suggests that both parties engaged in a worthy struggle but with a certain disregard for the welfare of the vineyard, *Am Yisrael* as a whole. With the choice of this particular reference, he also registers a note of sympathy with the effort exerted by the French rabbis and Shlomo ben Avraham to avert disaster by curtailing the influence of Maimonides' interpretive methods.

Nahmanides' views of the past and present, and of local and universal traditions coalesce in his attempt to forge a reconciliation between northern European Talmudic based Judaism and the philosophical interpretation that had taken root in Spain and northern Africa. Nahmanides' portrayal of his own place in history reflects an almost historicist opinion of what Jewish leaders in the diaspora should do. His historical sense comes into clear focus if we read his response to the French rabbis as a general commentary on the responsibilities of Jewish leaders during his lifetime. This letter suggests that interpreters of Jewish law, teachers of Jewish

[38] "You did not set out to kill the thorns in the vineyard, but rather, to pluck bunches of young grapes and thus damage the whole", *Kitveh Rabbenu Moshe ben Nahman* cit., p. 338.

tradition, and those entrusted with the authority to govern Jewish communities are expected to guide the present generation from the past into the future. For the sake of fitting the dispute over Maimonidean interpretation in a historical framework, he offers the tradition of organized dissent represented in rabbinic literature as the proper context in which the dispute over Maimonides' writings should be understood. Yet, he also draws attention to the historical singularity of the circumstances in which Maimonides developed his interpretive method, as well as the conditions that precipitated the conflict. Nahmanides' response to the French rabbis' *herem* is guided by a need to acknowledge and explain the diverse dynamics driving Jewish religious and intellectual movements. He uses biblical and Talmudic sources to raise the tradition of dispute and discussion, fundamental to the structure of Jewish law, to the pinnacle of what might be described as a Jewish orthodoxy. According to this view, unanimous and universal agreement through time and space about what constitutes Judaism does not constitute orthodoxy. Rather, constructive debate provides the foundation for a surprisingly malleable orthodoxy which could transcend temporal and geographic boundaries, while admitting traditions and opinions born of diverse historical and cultural experience.

In his letter to the French rabbis, Nahmanides displays a deep yearning for continuity and stability of leadership and authority, a demand that leaders conduct themselves in a proper and acceptable manner, and a desire to record and acknowledge the sequence in which decisions were made and communications sent. He achieves a sense of timeliness in the present by essentially conflating the present conflict with other conflicts, disputes, and periods of political unease in the past. As we have seen, he did so by manipulating and sculpting canonical passages, making the traditional sources speak for him. With this literary device Nahmanides is able to make a multiplicity of arguments signifying several levels of meaning even with a single statement. Biblical and Talmudic citations are thus molded into a critical reading of the uses and meaning of history.

According to Nahmanides, the present was historically significant as one moment in the on-going process by which the Jews as a people reinterpret and renegotiate their relationship with God. But because he acknowledged that unique historical and cultural conditions came into play with each generation, his conception of the present as an historical period is more complicated than this. The forces of change – for example, local history and traditions, struggles for authority, new interpretations of texts – pose obstacles to the desired continuity. Each generation

must clear these hurdles in order to arrive at the promised point of redemption. The past provides the lessons necessary for maintaining the historical continuity which links *Am Yisrael* in the present to a parallel or equivalent *Am Yisrael* in the future. The letters Nahmanides circulated to the French rabbis and leaders in the communities of Provence, Aragon, and Castile regarding the crisis of leadership around the Maimonidean controversy suggest that he believed the exchange between past and present tradition had suffered a significant breakdown. The solution he suggests is a hermeneutic one. Very subtly, he recommends a method of reading whereby the importance for the present of conflicts in the distant past would be clearly articulated to the conscientious reader. In his representation of recent events, Nahmanides thus offers an example of how Jewish leaders ought to integrate historical knowledge into their response to changes in the present.

Nina CAPUTO

ROBERT DODARO

QUID DECEAT VIDERE (CICERO, *ORATOR* 70)

LITERARY PROPRIETY AND DOCTRINAL ORTHODOXY IN AUGUSTINE OF HIPPO

Quid deceat videre *(Ciceron,* Orator *70) : la notion rhétorique de propriété et l'orthodoxie doctrinale chez Augustin d'Hippone*

La notion de propriété ou decorum *(*to prepon, aptum, decus*) désigne dans la rhétorique classique les principes de convenance linguistique que doivent respecter les auteurs pour choisir les mots correspondants à ce qu'ils veulent exprimer ou pour adapter leur discours à leur auditoire. Dans l'antiquité grecque et romaine, cette branche de la rhétorique a été appliquée à la critique littéraire par de nombreux auteurs. L'exemple d'Augustin montre comment, pendant l'antiquité tardive, des auteurs chrétiens ont adapté ces principes à la critique de leurs adversaires théologiques, soumettant ainsi le respect de la* regula fidei *à des critères linguistiques ou littéraires. Cet article étudie deux dossiers où Augustin applique les critères du* decorum *à des controverses doctrinales. Dans le* Contra Faustum Manicheum, *il s'oppose à Faustus qui refuse certains passages de l'Ancien et du Nouveau Testament sous prétexte qu'ils ne sont pas cohérents avec d'autres qui ont plus d'autorité. Dans le* De Trinitate, *5, 10 et 7, 7, il défend le choix qu'il partage avec d'autres écrivains latins de traduire le terme grec* hypostasis *par* persona.

One of the more prevalent, if elusive, strategies in Augustine's defense of doctrinal orthodoxy derives from the theory of literary propriety or decorum[1]. This theory is generally understood in terms of the Greek and Latin rhetorical categories, τὸ πρέπον, *aptum* and *decus*, and concerns generally what is suitable and fitting in

[1] "Literary propriety" and "literary decorum" are used interchangeably throughout this paper. Understood in general terms, "decorum theory" concerns linguistic or literary congruence, i.e., agreement or harmony between ideas and the language used to express them, or between two separate texts or sets of texts.

Robert Dodaro, Istituto patristico Augustinianum, Rome.

discourse[2]. Whereas it is relatively common to investigate the influences of various ancient philosophical schools upon early Christian attempts to distinguish orthodox from heterodox theological discourse, rhetorical and literary arguments, such as those drawn from decorum theory, may at first seem less substantive and pertinent. The aim of this paper is to introduce the concept of literary propriety or decorum theory in general and then to explain how it offers Augustine grounds for challenging the doctrinal orthodoxy of many of his adversaries.

Augustine frequently points out the necessity of correctly aligning the subject matter (*res*) of theological discourse with language (*signa, uerba*) which adequately grasps its hidden meanings, and yet which communicates those meanings clearly and efficaciously to members of the church[3]. This observation forms the basis for but one of the many ways in which he draws arguments from decorum theory either to defend his own interpretation of the *regula fidei* or to challenge his opponents' interpretations as heterodox. Because decorum theory concerns itself with the entire array of linguistic issues surrounding the communication of ideas, and is not limited to stylistic features narrowly conceived (*e.g.*, purity of diction or the choice of style for a particular discourse), ecclesiastical writers of late antiquity skilled in grammatical and rhetorical studies were able to employ literary propriety as a general category for assessing the linguistic precision and suitability of theological discourse as it pertained to doctrinal orthodoxy.

Arguments over doctrinal orthodoxy which are based on literary propriety are well suited to theological polemic since they depend for their effectiveness upon factors which are not amenable to strictly empirical, philosophical demonstration. Decorum exists, to a large extent, in the eye of the beholder. Hence, just as literary critics, ecclesiastical writers engaged in argumentation over doctrinal orthodoxy from the standpoint of literary propriety are able to assert what are always at least partially subjective judgments under the guise of objective linguistic or literary criteria. The object of this criticism is not to assert that one's theological adversary writes Latin or Greek badly, or chooses inept metaphors, but that his choice of language in explaining a crucial theological issue fails to portray the central doctrinal matter with adequate clarity and precision. Thus, whether or not a given writer's account of Christian

[2] Among the Latin terms used to convey these concepts are *accomodatio, aptum, conuenientia, congruentia, (non) decet, decorum, decus, dignum et iustum, honestum*.

[3] Cf., for example, Augustine, *De doctrina christiana* 1. 6. 6; *De trinitate* 5. 10 (*infra*, n. 57); *ibid.* 7. 7; *De ciuitate Dei* 10. 13.

doctrine conforms to the *regula fidei* is a matter which involves literary judgments based upon a decorum theory.

Decorum theory is often closely linked for Augustine with scriptural interpretation, as the example below from *Contra Faustum manicheum* shows. He deployed arguments from decorum theory in order to situate the meanings of specific biblical passages within a wider interpretative field which he could then manipulate to his own polemical advantage. In this way, too, he used decorum theory in order to resolve apparent contradictions between scriptural passages, or between the Old and New Testaments. In doing so within polemical contexts, as in the case of the Manicheans, he harmonized the interpretation of the Scriptures with his own interpretation of the *regula fidei*. The well-known hermeneutical circularity with which Augustine habitually read the Scriptures in doctrinal alignment with the *regula fidei*[4], and his awareness that the conjunction of the Scripture and rule of faith sometimes required adjustment in interpretation[5], attest his use of various literary and rhetorical techniques in order to guarantee the appearance of harmony between the Scriptures and the rule of faith.

There is no reason not to take Augustine at his word when he describes the difficulties inherent in the arduous theological task of finding suitable language to express the central mysteries of the Christian faith in a manner faithful to the Scriptures, to the received traditions of the Catholic Church (traditions which included the definition of the biblical canon, a process frequently defended by Augustine by appeal to decorum theory) and to the sensibilities of the members of the Church who must understand the language chosen to express the divine mysteries. Here, too, decorum theory provided him with an indispensable tool for the positive, constructive enterprise of theological definition, as the example

[4] Cf. G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia, 1980, p. 82: «circolo ermeneutico»; J. Pelikan, *Canonica Regula: The Trinitarian Hermeneutics of Augustine*, in P. Pulsiano (ed.), *Proceedings of the PMR Conference*, 12/13, Villanova (PA), 1987-1988, p. 24: "a familiar orthodox circularity".

[5] Cf., for example, Augustine, *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 69. 1, where he resolves the apparent contradiction between Jn 14: 28 ("the Father is greater than I") and Jn 10: 30 ("I and the Father are one") according to the *regula fidei* in such a way as to hold that when the Scriptures attest Christ's equality to the Father they refer to his divine nature, but when they state that the Father is greater they are said to refer to Christ's human nature. Cf. also *De doctrina christiana* 3. 2. 2, where he specifies that in cases in which the punctuation within a given passage is in question, "the rule of faith should be consulted as it is found in the clearer passages of Scripture and in the authority of the church", so that the passage can be emended in such a way as to assure that it conforms to the *regula fidei*.

below from *De Trinitate* also demonstrates. Yet because decorum and its allied concepts depend in part upon subjective judgments, they are as capable of being used to exclude alternative doctrinal interpretations of the *regula fidei* as they are of being employed to provide the basis for a canonically legitimate pluralism in theological expression.

Related to the concept of literary propriety is the wider field of decorum as a series of interlocking codes for defining proper behavior within the various social classes comprising the Christian churches of late antiquity and other periods of history[6]. In this context, Ambrose of Milan's treatise *De officiis ministrorum* and Basil of Caesarea's essay *Ad iuuenes*[7], among other patristic texts, will serve historians engaged in the evaluation of the role of bishops within the complex processes surrounding the continual reconstructions of various kinds of orthodoxy throughout late antiquity and beyond it. Due to the vastness of the issues related to decorum when taken in this wider sense, and to the need to provide clear paradigms for the historical study of the phenomenon of orthodoxy in the history of Christianity, this paper limits its consideration of decorum in the context of orthodoxy to the specific arena of literary propriety as a basis for argument in Augustine's writings against his theological adversaries. These same constraints limit consideration of this strategy to two examples from Augustine's *corpus*. Finally, there is no intention here to assert that literary propriety represented the only or even the most important tool in Augustine's arsenal for arguing his case for doctrinal orthodoxy against those of his numerous adversaries.

Decorum theory

Arguments based upon literary propriety, a concept developed within Greek and Roman rhetorical theories, abound in classical and late Roman antiquity[8]. Although present already in pre-Socratic

[6] Cf. P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison (WI), 1992, p. 118-126.

[7] Cf. especially the observations and notes in Basilio di Cesarea, *Discorso ai Giovani*, ed. M. Naldini, Florence, 1984.

[8] Cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 1, 2nd ed., Munich, 1967, p. 507-511 (§ 1055-1062): "*Aptum*", p. 516-519 (§ 1074-1077): "Fehler gegen das *aptum*"; H. DeWitt, *Quo Virtus: The Concept of Propriety in Ancient Literary Criticism*, diss. Oxford University, 1987; I. Rutherford, *Decorum 1. Rhetorik*, in G. Veding *et al.* (ed.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, 2, Darmstadt, 1994, c. 423-434.

literature[9], as a rhetorical doctrine the concept owes its first theoretical exposition to Aristotle[10]. Later, Demetrius[11], Cicero[12], Dionysius of Harlicanassus[13], "Longinus"[14] and Quintillian[15] derived the basis for their own accounts of its principles and functions. Cicero follows Aristotle in locating the central task of propriety in establishing a balanced mean (τὸ μέτριον)[16] or harmony (ἁρμονία) between certain elements within a discourse, as for example between: 1) the subject matter (*res*) and the words (*uerba*) chosen to represent it; 2) one word and another word; 3) the speaker and the public; 4) the style of discourse and the requirements of the circumstances of its audience governed by dignity (*dignitas*) and character (ἦθος)[17].

Hence the principles governing oratorical or literary propriety concern a widely diffuse multiplicity of applications, as between two or more words, or between individual words and their intended meanings (representation)[18], or between speaker, discourse and audience[19], while keeping in mind the time, circumstances, place and other factors such as the ages or levels of intelligence of both speaker and members of the audience[20]. The range of linguistic applications united under the umbrella concept of propriety thus extends to ethical, aesthetic and rhetorical concerns, even as it requires them to interact with each other.

Cato the Elder's definition of the ideal orator, *"uir bonus dicendi peritus"*[21], succinctly expresses the mixture of proper comportment

[9] Cf. DeWitt, *op. cit.*, p. 32-46, on propriety in Homeric epic, Pindar, Gorgias and Aristophanes. Cf. also Rutherford, *op. cit.*, p. 424-425.

[10] *The "Art" of Rhetoric* 3. But cf. also Plato, *Gorgias* 503e; 504b-d.

[11] *On Style* (Περὶ ἑρμηνείας), ed. W. Rhys Roberts, Oxford, 1902.

[12] Especially *Orator* 21. 69 – 22. 74; *De oratore* 3; and *De officiis* 1. 93-106; 126-146.

[13] Cf. especially DeWitt, *op. cit.*, p. 267-299 and S. Bonner, *Dionysius of Harlicarnassus and the Peripatetic Mean of Style*, in *Classical Philology*, 33, 1938, p. 257-266. The theme of propriety pervades much of Dionysius's *De compositione uerborum*.

[14] *On the Sublime* (Περὶ ὕφους), about which cf. the discussion of DeWitt, *op. cit.*, p. 299-309. Cf. also W. Trimpi, *Muses of One Mind. The Literary Analysis of Experience and its Continuity*, Princeton, 1983, p. 143-155.

[15] *Institutio oratoria* 11. 1 is dedicated in its entirety to propriety.

[16] Aristotle, *The "Art" of Rhetoric* 3. 3. 3.

[17] Cf. Lausberg, *op. cit.* n. 8. Cf. also Dionysius of Halicarnassus, *De compositione uerborum* 12; Cicero, *De oratore* 3. 210.

[18] Lausberg, *op. cit.*, p. 507-508 (§ 1056): "das innere πρέπον".

[19] *Ibid.*, p. 508 (§ 1057): "das äußere πρέπον". On decorum as it concerns the speaker, cf. Cicero, *Orator* 71; 74. On decorum as it pertains to the speaker's responsibilities toward the audience, cf. *ibid.* 21. 71.

[20] Cf. Cicero, *Orator* 71; *De oratore* 3. 210.

[21] Cf. Quintilian, *Institutio oratoria* 12. 1. 1.

(*uir bonus*) and polished elocution (*dicendi peritus*) which define classical discourse, so important for swaying others into agreement with the speaker's point of view. The *ethical* component of decorum brings the concept into line with a concern for establishing and maintaining the proper relationship between speaker and audience. Thus propriety obliges the speaker above all to seek a good reputation and to display honorableness (*honestas, honor*)[22], while at the same time offering a discourse that benefits others (*utilitas*)[23]. Propriety in this ethical sense aims at manifesting respect for the social status (*dignitas*) of each of the three principal elements: the speaker, the audience and the subject matter. Moreover, such a discourse is decorous when it also displays sensitivity to linguistic *aesthetics*: to judgments regarding the placement (οἰκονομία, *dispensatio, dispositio*), proportion and harmony between language's several elements[24]. Finally, both these concerns serve the speaker's greatest *rhetorical* preoccupation (*officium oratoris*), that of persuading the audience, classically understood as the judge within a forensic setting[25]. Decisions about which style of prose (referred to by Cicero as the *genera dicendi/scribendi*) to employ in a given situation, the plain (*humile*), medium (*medium*) or grand (*grande/ graue*), are the classical preserve of propriety[26].

Literary decorum also promotes the development of pluralism in discourse in so far as a speaker, in composing a discourse, inevitably makes choices from a range of possible styles[27]. Decorum theory is too easily undervalued when the issues of style (λέξις, *dictio, elocutio*) or tone with which it is concerned are either considered narrowly, or are relegated dismissively to the sidelines, as if content and style were not co-determinative.

Classical rhetorical theorists, such as Aristotle, Cicero and Quintilian, maintained that mastery of the *ars dicendi* required the most skilled application of the principles of propriety, in particular,

[22] At *De officiis* 1. 93-106; 126-146, Cicero brings honorableness and decorum together in the context of the speaker's intention not to give offense. Cf. also *De oratore* 3. 14. 52. *Honestas* describes the state of being a "gentleman".

[23] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 510-511 (§ 1060). On the relationship between τὸ πρέπον and usefulness in discourse, cf. Plato, *Phaedrus* 270b-272b.

[24] Cf. M. Pohlenz, Τὸ πρέπον. *Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, in *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, I, 16, 1933, p. 53-92, at p. 54-57 [= *Kleine Schriften*, ed. H. Dörrie, Hildesheim, 1965, p. 102-103].

[25] Cf. Cicero, *Orator* 69: «*si qui in foro causisque civilibus ita dicet, ut probet...*»; Quintilian, *Institutio oratoria* 11. 1. 6.

[26] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 519-525 (§ 1078-1082). Cf. Aristotle, *Rhetoric* 1. 3. 3; Cicero, *Orator* 69; 76-90; Quintilian, *Institutio oratoria* 12. 10. 59. Cf. Augustine's discussion of Cicero's categories at *De doctrina christiana* 4. 34-35.

[27] A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron. Essai sur les fondements*

in the course of composing a discourse. In *Orator*, Cicero expressed the judgment that "in an oration, as in life, nothing is more difficult than to determine what is appropriate"[28]. Concerning the difficulty (*nihil... difficilius*) involved in speaking in a suitable fashion, when Cicero insisted upon the difficulty of determining what is "appropriate" or "seemly" (*decet*) in an oration, he also implied that the source of judgments about linguistic propriety was not to be found simply within a general knowledge of rhetorical precepts[29]. Precepts can warn orators that their choice of language must accurately capture the complexity and gravity of the subject matter and, at the same time, accommodate that subject matter to an audience on the basis of its character and situation. However, such precepts are unable to instruct the orator as to how such suitable language is to be determined. Moreover, judgments about the suitability of language in accomplishing both these purposes will inevitably vary among members of the intended audience, and among those judging the discourse from a vantage point beyond its immediately intended audience. Cicero's concern about the elusive character of propriety as a category for rhetorical criticism is underscored in this pertinent observation by Richard Lanham:

> In spite of its obviousness and venerability, the idea of decorum could use some rethinking. We might notice, for example, that decorum as a stylistic criterion finally locates itself entirely in the beholder and not in the text. No textual pattern per se is decorous or not. The final criterion for excess, indecorum, is the stylistic self-consciousness induced by the text or social situation. We know decorum is present when we don't notice it, and vice versa. Decorum is a *Gestalt* established in the perceiving intelligence. Thus the need for it, and the criteria for it, can attain universal agreement and allegiance, and yet the concept itself remain without specifiable content[30].

philosophiques de l'art de persuader, Paris, 1960, p. 131-132. M. Leff, *Decorum and rhetorical interpretation: the Latin humanistic tradition and contemporary critical theory*, in *Vichiana*, 3-1, 1990, p. 119, points out that at *Orator* 122, Cicero recognises the need for a close dependence on the part of the style of speech upon the concrete situation faced by the speaker. Hence, external circumstances, and not formal rules, govern the choice of style. These same external circumstances dictate the need for a multiplicity of alternative styles from which to choose. Cf. also Cicero, *De oratore* 3. 210.

[28] Cicero, *Orator* 70-71: «*Ut enim in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre. ...semperque in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum; quod et in re de qua agitur positum est et in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt.*» Cf. *ibid.*, 74: «*quid deceat quaerit.*»

[29] Cf. the remarks of Lausberg, *op. cit.*, p. 550-551 (§ 1151-1154), concerning the creativity with which the orator must combine natural talent or ingenuity (*ingenium*) and artistic judgment (*ars, iudicium*).

[30] R. Lanham, *Handlist of Rhetorical Terms*, 2nd ed., Berkeley, 1991, p. 45.

Lanham's point that, as a concept, decorum stands "without specifiable content" and that it is more easily recognizable by its absence reaches back to Cicero's intention in pointing out the difficulty faced by the orator who searches for suitable language[31]. Part of this difficulty consists in balancing distinct sets of alignments or harmonies, as those between the discourse and its subject matter, and, at the same time, between the discourse and the audience. Such a discourse must convey the subject matter accurately, but it must also do so in an appealing (one should even say convincing or alluring) manner. These separate harmonies can be notoriously difficult to balance with each other.

Literary propriety and doctrinal orthodoxy in Augustine: *Contra Faustum manicheum*

Among the examples of Augustine's use of literary propriety in order to contest the doctrinal orthodoxy of his adversaries stands *Contra Faustum manicheum*, Book 11. At stake between the two bishops was the interpretation of Rom 1: 3, "...Jesus Christ our Lord, who was born of the seed of David, according to the flesh". As a Manichean, Faustus would not have acknowledged the human birth of Christ[32]. In defense of his position, and in contradiction to Rom 1: 3, he cited a later Pauline text, 2 Cor 5: 16: "We know no man according to the flesh; even though we knew Christ according to the flesh, we do so no longer". Faustus admitted that he would have preferred to judge the Romans verse as spurious rather than to accept that Paul had later corrected his earlier position. However, he anticipated that Augustine would insist on the authenticity of the Romans passage, and so he was forced to admit that Paul had

[31] Cf. Cicero, *De oratore* 3. 52: «*nemo enim unquam est oratorem quod Latine loqueretur admiratus: si est aliter, irrident.*»

[32] F. Decret, *La christologie manichéene dans la controverse d'Augustin avec Fortunatus*, in M. Simonetti and P. Siniscalco (ed.), *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M. G. Mara*, 2, Rome, 1995 (*Augustinianum*, 35-2), p. 443-455 [= *Essais sur l'Église manichéenne en Afrique du Nord et à Rome au temps de saint Augustin. Recueil d'études*, Rome, 1995, p. 269-280, at p. 271-272], argues, «En effet, dans la tradition docète, les fidèles de Mani ne reconnaissaient [...] qu'un *spiritalis salvator*. Faustus est parfaitement clair sur ce point quand il écrit «Pour nous, Jésus n'est pas mort». Comment d'ailleurs serait-il mort puisqu'il n'aurait pas connu l'incarnation». At *Contra Faustum manicheum* 3. 3, Augustine already replied to a direct challenge by Faustus against the incarnation, a challenged based on the lack of harmony between Gospel accounts of Jesus's genealogy. Cf. also *ibid.*, 3. 1.

changed his mind about Christ's birth in the flesh by the time he had written 2 Cor[33].

Augustine's first step in responding to Faustus was to underscore the latter's acknowledged preference that the Romans passage might be dismissed as spurious so that he would not be forced to argue instead that Paul had changed his mind. Such an admission, Augustine charged, betrayed Faustus's recognition that to impute to Paul such a radical change of mind on so central a question could only be undertaken by someone acting dishonestly (*improbe*) and impiously (*impie*), because to do so was ultimately to impugn the canonical authority of the Scriptures[34].

Augustine thus proceeded with his argument in a manner that conforms generally to the *ars grammatica*[35]. First, he asserted that Rom 1: 3 "is found in all the manuscripts both new and old of all churches, and in all languages"[36]. He added that passages in other epistles which are held by Catholics to be authentically Pauline affirm either that Christ was born as a human being or that he possessed a real human body[37]. He argued further that these and other Pauline texts accord in meaning with Lk 24: 39 ("handle me and see, for a spirit does not have flesh and bones"), an independent witness of the reality of Christ's human flesh[38]. Believing the text's authenticity to have been thus established, Augustine set out to demonstrate that the later text did not contradict the earlier one, by reasoning that in the Corinthians text Paul was referring to Christ's condition after the resurrection, when he no longer existed in the same corruptible body in which he had been born. Consequently, he argued that the later text did not contradict the earlier one[39].

[33] Faustus *apud* Augustine, *Contra Faustum manicheum* 11. 1, ed. J. Zycha, Vienna, 1891 (*CSEL* 25/1), p. 313: «*non equidem crediderim apostolum dei contraria sibi scribere potuisse et modo hanc, modo illam de domino nostro habuisse sententiam. sed quia uobis ita placet, qui numquam sine stomacho auditis aliquid esse in apostolo cauponatum, ne hoc quidem nobis scias esse contrarium, si quidem haec uetus uideatur esse et antiqua opinio Pauli de Iesu, cum eum et ipse Dauid filium putaret ut ceteri.*»

[34] *Ibid.*, 11. 4 (*ed. cit.*), p. 320: «*in hoc autem Paulum aliquando errasse et proficiendo mutasse sententiam, absit ut dicamus. quod etiam ipse Faustus sensit quam inprobe atque inpie diceretur, maluitque dicere Pauli epistulam aliorum falsitate corruptam quam ipsius errore uitiosam.*» Cf. also *ibid.*, 11. 5-6: *canonica auctoritas*; 11. 2.

[35] Augustine gives his general method for deciding whether a specific biblical passage is spurious, *ibid.*, 11. 2.

[36] *Ibid.*, 11. 3-6.

[37] Cf. *ibid.*, 11. 3-4, citing Gal 4: 4-5; 2 Tim 2: 8; 1 Cor 15: 3-4, 12; 1 Cor 6: 5.

[38] Cf. *ibid.*, 11. 7.

[39] Cf. *ibid.*, 11. 8.

Once the textual authenticity has been established, the exegetical burden lay in establishing agreement between apparently contradictory scriptural texts[40]. Augustine's argument thus adheres to a principle of literary decorum whereby multiple, seemingly contradictory scriptural passages can be harmonized when each passage is understood in relation to a whole discourse which itself accords with the *regula fidei*[41]. Augustine pressed the ecclesiastically supported bias in favor of a recognized biblical canon into the service of an interpretative theory which views the entire content of the Old and New Testaments as a unified, authoritative discourse. Accordingly, confusion which may result from apparent contradictions between Scriptural passages is due either to a faulty manuscript or translation, or, barring these possibilities, to the incapacity of the exegete to understand the passage correctly. To assert anything else is to offend the dignity of apostolic authority behind the Scriptures[42], and thus to commit a breach of decorum[43].

Augustine's rejection of Faustus's interpretation of Rom 1: 3 is only one instance in *Contra Faustum* of an anti-heretical application of decorum theory. In Book 3 he challenged objections to the incarnation lodged by Faustus on the grounds of "the discrepancy in the genealogies of Luke and Matthew", in particular, the fact that Mt 1: 16 gives Jacob as the father of Joseph, whereas Lk 3: 23 gives Eli, and of the fact that Mark and John make clear references to Christ's divine origins, while Mark, by beginning his Gospel with an acknowledgment of Christ as "son of God" (Mk 1: 1), seems to correct Matthew's opening reference to Christ as "son of David" (Mt 1: 1)[44]. Once again, Augustine rebutted Faustus by appealing to the essential harmony between the books of the Scriptures. The discrepancy regarding Joseph's true father is resolved by accepting the possibility that one of the two was his father by adoption[45].

[40] Cf. *ibid.*, 11. 8 (*ed. cit.*), p. 328: «*quanto ergo melius, quanto religiosus diuinae scripturae ita pertractantur, quam deficiente homine in quaestione, quam soluere non potest, tamquam uerae in parte acceptentur, et tamquam falsae in parte damnentur!*»

[41] Cf. *ibid.*, 11. 6.

[42] Cf. *ibid.*, 11. 5 (*ed. cit.*), p. 320: «*cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque uersandas linguae ac stili saluberrimus labor, distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis ueteris et noui testamenti, quae apostolorum confirmata temporibus per successiones episcoporum et propagationes ecclesiarum tamquam in sede quadam sublimiter constituta est, cui seruiat omnis fidelis et pius intellectus. ibi si quid uelut absurdum mouerit, non licet dicere: auctor huius libri non tenuit ueritatem, sed, aut codex mendosus est aut interpres errauit aut tu non intellegis.*»

[43] Cf. *ibid.*, 11. 4 (*supra*, n. 34).

[44] Cf. *ibid.*, 3. 1.

[45] Cf. *ibid.*, 3. 3.

Augustine understood as his task the demonstration that the two accounts need not be contradictory. By listing New Testament passages in which the term "father" refers to a father by adoption, he claimed to have defeated Faustus's challenge[46].

Beginning in Book 4, Augustine confronted Faustus's objections to the contradictions between the Old and New Testaments. Here, he employed the same response to the objections which are found in *Confessiones* and in other of his works[47]. Augustine's argument depends upon ascribing to God a literary strategy which draws heavily from principles associated with decorum. Faustus's condemnation of circumcision as "disgusting" (*pudenda*), of the Jewish sabbath as "superfluous" (*superuacuus*), of Jewish sacrifices as "idolatrous" (*sacrilegus*), of Jewish religious festivals as "useless and meaningless" (*inutilia et uana*) and of other Old Testament precepts and practices as "despicable and laughable" (*contemnere, ridere*)[48] reflect his disdain toward the relevant Old Testament texts and institutions, judgments which he fully intended to pass on to his readers, and in so doing, to attack the texts' religious significance. These criticisms of the Old Testament correlate negatively with virtues such as *delectatio, utilitas, honestas* and *grauitas*, values which are closely associated with the rhetorical category of the suitable and fitting (*decus* and *aptum*). Coupled with his attempt to demonstrate a lack of consistency among scriptural authors and accounts, his effort here to discredit the Old Testament is thus based to a large extent in what are essentially literary criticisms[49]. Augustine showed that he understood Faustus's tactic when he countered his argument with one drawn from literary propriety.

He began with the assertion that God had decreed different norms for behavior appropriate to the different needs of people living in different times. He coupled that observation with a secondary motivation on God's part, the determination to provide future readers of the Old Testament with the means for

[46] Cf. *ibid.*, 3. 5.

[47] Cf. *ibid.*, 4. 1-2; *Confessiones* 3. 7. 13-3. 8. 16; *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* 53.

[48] Faustus *apud* Augustine, *Contra Faustum manicheum* 6. 1 (*ed. cit.*), p. 284-285.

[49] In saying this, I do not mean to ignore the ethical judgments which Faustus's rejection of these Jewish observances reflect upon the God who, for Augustine, is both the author of the disputed religious practises and, ultimately, of the Old Testament itself. Yet, as I want to show in relation to this text, Augustine's rebuttal of Faustus's criticisms is based, in the main, upon literary propriety and not upon an apology for God's wisdom as such. For a parallel approach, cf. Augustine, *Epistula* 138, especially § 4-5.

understanding the mysteries of the new dispensation[50]. Augustine's argument that Old Testament *sacramenta* hold validity for Christians, and that it ought therefore to be accepted as canonical Scripture for Christians, depends therefore upon the propriety of such earlier observances when interpreted in direct relationship to their corresponding New Testament symbols, figures, anti-types and mysteries. Augustine suggested that if Manicheans had been able to penetrate the symbolic significance of the Hebrew sabbath, they might have discovered in it the ground for belief in Christ's resurrection. Similarly, if they had been able to overcome their distaste for accounts of physical circumcision, they might have been able to see in it a metaphor for the circumcision of the heart which Paul recommends (Rom 2: 29)[51].

Augustine approached the Old and New Testaments as a unified narrative wherein meaning is derived not from attention to individual passages considered in isolation, but only in reference to a symphonic unity. Heresy therefore occurs when the Scripture is interpreted without careful attention to this textual harmony. Paul provided authority for these rhetorical principles when he wrote "All these things happened to them as an example, and they were written for our instruction, on whom the end of the world has come" (1 Cor 10: 11)[52].

Literary propriety and doctrinal orthodoxy in Augustine: *De Trinitate*

Lest the impression be given that Augustine limited his use of decorum theory in disputes over doctrinal orthodoxy to applications involving the interpretation of the Scriptures, it may be helpful to examine other kinds of arguments in which Augustine reasoned about doctrinal orthodoxy on the basis of literary propriety. At *De trinitate* 5. 10 and 7. 7-11 he explained his begrudging acceptance of *persona* as the translation of ὑπόστασις in a trinitarian context. He recognized that *substantia* was closer to the meaning of the Greek

[50] Cf. Augustine, *Contra Faustum manicheum* 6. 2 (*ed. cit.*), p. 285: «*ex hac quippe inperitia Manichaei et omnes, quibus displicent litterae ueteris testamenti, quicquid deus mandauit priori populo ad celebrandum umbram futurorum non intellegentes et ea modo non obseruari adimaduertentes ex more praesentis temporis illa reprehendunt, quae utique illi tempori congruebant, quo ista, quae nunc manifestata sunt, uentura significarentur.*» On this argument from decorum theory, cf. G. Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, Tübingen, 1959, p. 90-108.

[51] Cf. Augustine, *Contra Faustum manicheum* 6. 2.

[52] Cf. *ibid.*, 6. 2; 6. 5; 6. 9; along with *ibid.*, 4. 2; 8. 2; 10. 2; 12. 37; 13. 10; 32. 9.

word[53]; however, he reasoned that if it were used to translate ὑπόστασις, the accepted doctrinal formula employed in the Christian East, μία οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις[54], would read "one being, three substances" (*una essentia tres substantiae*). In that event, Latin-speaking Christians might easily equate *essentia* and *substantia* in meaning and arrive either at a heretical, because modalist, conception of God (wherein one divine essence is shared by three modes of the same being), or at an equally heretical affirmation of tritheism (in which the three divine "substances" are understood as three distinct gods[55]). Besides, to speak of God in terms of "three substances" was offensive to God's dignity because it implied that Father, Son and Holy Spirit were ways that God could subsist in something (a "substance") apart from simply being God. On the other hand, to speak of "three persons" was to signify that the only basis for differentiating Father, Son and Holy Spirit was their "relation" to each other. Augustine observed that it was in order to avoid the doctrinal confusion which *tres substantiae* would have introduced, and to forego offending God's dignity with talk of "three substances", that Latin ecclesiastical writers translated τρεῖς ὑποστάσεις as *tres personae*[56]. In treating Augustine's arguments in favor of this choice of words, I shall comment directly on the passage at *De trinitate* 5. 10, while making references to parallel points raised at 7. 7-11.

> *Dicunt quidem et illi ὑπόστασιν, sed nescio quid uolunt interesse inter οὐσίαν et ὑποστάσιν ita ut plerique nostri qui haec Graeco tractant eloquio dicere consuerint μίαν οὐσίαν τρεῖς ὑποστάσεις, quod est Latine,* unam essentiam tres substantias. *Sed quia nostra loquendi*

[53] Cf., for example, Seneca, *Epistula* 58. 15. H. Dörrie, Ὑπόστασις. *Wort- und Bedeutungsgeschichte*, in *Platonica minora, Studia et testimonia antiqua*, ed. V. Buchheit, Munich, 1976, p. 12-69, demonstrates the dependence of *substantia* upon ὑπόστασις, but claims that the two words grew further apart beginning in the fourth century AD.

[54] Cf. Gregory of Nyssa, *Oratio catechetica magna* 1 (*PG*, 45, c. 117A, 120B, 124D, 133D); *Contra Eunomium* 2. 12-13 (*ibid.*, c. 472CD), where the formula is explicit.

[55] M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Rome, 1975, p. 525, points out that the Luciferians rejected the Cappadocian affirmation of τρεὶς ὑποστάσεις, and in so doing identified it with the term *tres substantias*, which they equated to an affirmation of three gods. As evidence for this point, Simonetti cites (Ps.-) Athanasius, *De trinitate* 10, ed. V. Bulhart, Turnhout, 1957 (*CCL*, 9), p. 135, and Faustinus, *Confessio uerae fide*, ed. M. Simonetti, Turnhout, 1967 (*CCL*, 69), p. 357.

[56] On the problem in general, cf. most recently C. Markschies, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie*, Tübingen, 1995, p. 12-31, especially p. 20-21.

> *consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam uel substantiam, tres autem personas; multi Latini ista tractantes et digni auctoritate dixerunt cum alium modum aptiorem non inuenirent quo enuntiarent uerbis quod sine uerbis intellegebant. reuera enim quod pater non sit filius et filius non sit pater et spiritus sanctus ille qui etiam* donum dei *uocatur nec pater sit nec filius, tres utique sunt. ideoque pluraliter dictum est:* ego et pater unum sumus. *non enim dixit unum est, quod Sabelliani dicunt, sed unum sumus. tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. dictum est tamen tres personas non ut illud diceretur sed ne taceretur*[57].

By admitting that the Latin ecclesiastical writers whose works he had consulted could find "no more suitable" (*modum aptiorem*) a word than *persona* to convey ὑπόστασις, Augustine acknowledged implicitly that the task of finding an acceptable translation of the Greek term involved application of literary decorum. His conclusion presupposes a comparison among possible choices of words, each of which, ideally, should correspond both to the Greek term ὑπόστασις and to its referent, the divine threeness, which Augustine described as "that which is understood without words" (*quod sine uerbis intellegere*). A closer examination of the several judgments regarding literary decorum which undergird Augustine's argument in this passage will illustrate the extent to which the theory is at work in his thought.

Augustine first argued that conventional Latin usage (*nostra consuetudo loquendi*) at the time blurred any meaningful distinctions in signification between the terms *essentia* and *substantia*[58]. Linguistic conventions were constructed in Roman antiquity from a consensus among a literary elite[59]. Such agreements as to what constituted proper usage were based upon a respect for the authority (*auctoritas*)[60] of previous, respected orators and writers. *Consuetudo loquendi* was thus supported by three

[57] Augustine, *De trinitate* 5. 10, ed. W. J. Mountain and F. Glorie, Turnhout, 1968 (*CCL*, 50), p. 217.

[58] Cf. *ibid.*: «*Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantias, sed unam essentiam uel substantiam, tres autem personas*»; *ibid.* 7. 7 (*ed. cit.*), p. 225: «*... in sermone nostro, id est latino, essentia quam substantia solet intellegi*»; *ibid.* 7. 8 (*ed. cit.*), p. 259: «*Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Graecorum consuetudinem ea quae diximus oportet intellegi*».

[59] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 256-257 (§ 469) on *consuetudo loquendi*, citing Quintilian, *Institutio oratoria* 1. 6. 45: «*consensus eruditorum*».

[60] Cf. *ibid.*, p. 256 (§ 468), citing Quintilian, *Institutio oratoria* 1. 6. 42: «*summi auctores*».

pillars, authority (*auctoritas*), reason (*ratio*) and usage (*usus*), each of which reinforced a linguistic bias in favor of previous usage, provided that it represented the practice of recognized experts. Hence, Augustine argued against ignoring the linguistic convention by which the meanings of *essentia* and *substantia* had become closely identified[61]. As if to demonstrate how serious a role he assigned to linguistic conventions in general, Augustine, while making a different point, suggested that *persona* might prove a better term than ὑπόστασις for indicating the threeness of God. But then he qualified his statement with an acknowledgment that the latter term might be more suited (*aptius*) to Greek linguistic convention (*linguae suae consuetudo*), and for that reason should perhaps be preferred by them to πρόσωπον, the Greek equivalent of *persona*[62].

If the Greek expression were translated literally (with *substantia* for ὑπόστασις) confusion as to the meaning of the Latin phrase would result in heretical doctrinal interpretations on the part of the Christian faithful[63]. With this assertion, Augustine touched on one of the most central "virtues" of style related to literary decorum, clarity of thought and expression, *perspicuitas*[64]. Along with literary propriety, *perspicuitas* involves the search from among a host of possible words (*copia uerborum*) for a particular term *proper* to a specific idea (*uerbum proprium*)[65]. Helen DeWitt argues that the division in classical rhetorical theories between literary propriety and purity of language may be ill-conceived, and that modern theorists ought to rethink it[66]. The attention which classical Roman grammarians and rhetoricians paid to *perspicuitas* and *Latinitas* underscored the disdain with which unclarity, *obscuritas*, was viewed in literary circles, and it is sufficient to explain why Augustine and other Latin Christian writers avoided translating

[61] It should, however, be noted that he merely asserted this usage without providing any proof for it. So Markschies, *op. cit.*, p. 20-21 (especially n. 44); and R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318-381*, Edinburgh, 1988, p. 520-521, who point out texts concerning the trinity in which the two Latin terms are differentiated. Cf., in particular, Gregory of Elvira, *De fide orthodoxa* 11.

[62] Cf. Augustine, *De trinitate* 7. 10-11.

[63] In addition to Augustine, *De trinitate* 5. 10; cf. especially *ibid.* 7. 9 (*ed. cit.*), p. 259-260: «*tam tres essentias quam tres deos dici fas non est*».

[64] Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 2. 22 called *perspicuitas* the primary rhetorical virtue. Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 249-250 (§ 459-460).

[65] Hence, *proprietas*, about which cf. Quintilian, *Institutio oratoria*, 8. 1. 1: «*proprietas* [...] *est sua cuique rei appellatio*». Cf. also Lausberg, *op. cit.*, p. 279-280 (§ 543-545).

[66] Cf. DeWitt, *op. cit.*, p. 337-338.

ὑπόστασις as *substantia* even though the Latin term may have reflected a technically correct usage in other circumstances.

Lack of clarity (*obscuritas*) and the doctrinal confusion which would result from it among the faithful was not, however, Augustine's sole reason for opposing the choice of *substantia* over *persona* in this trinitarian context. Arguing once again on grounds involving literary decorum, he held that to speak of God in terms of three divine "substances" offends God's dignity by treating the divine essence as if it were subject to some "materialist" factor through which Father, Son and Holy Spirit might be distinguished from another. Two underlying principles guide Augustine's thinking at this juncture: 1) divine simplicity (*simplicitas*) requires us to understand that, for God, to be is the same as to subsist (*esse* = *subsistere*)[67], and 2) Father, Son and Holy Spirit are really distinguished only by their relation (*relatio*) to one other[68]. Augustine thus asked rhetorically whether ecclesiastical writers respect the dignity (*dignum*) of God when they suggest that God subsists (*subsistere*) in three distinct substances (*substantiae*)[69]. He continued by pointing out that use of these terms in common speech leads people to speak in this way about color or shape with respect to physical objects such as bodies. To speak that way of the Trinity is to speak in a manner "unsuitable" (*incongruus*) of God and, hence, impious (*nefas*), improper (*abusiuus*)[70], undignified (*indignus*) and ridiculous (*absurdus*)[71]. Among the most significant of these terms is *abusiuus*. A word usage is termed an *abusio* (or a catachresis, κατάχρησις, *catachresis*)[72] when an unexpected or far-fetched metaphor is employed to convey meaning[73]. The application is almost universally regarded as inappropriate, as a violation of propriety.

Latin Christian writers, conscious of the inappropriateness of translating ὑπόστασις as *substantia*, searched for other possible terms. By calling their choice of *persona* "the more appropriate"

[67] Cf. Augustine, *De trinitate* 7. 10.

[68] Cf. *ibid.*, 7. 9.

[69] Cf. *ibid.*, 7. 9.

[70] Cf. *ibid.*, 7. 10 (*ed. cit.*), p. 261: «*unde manifestum est deum abusiuum substantiam uocari* [...] *sed tamen siue essentia dicatur quod proprie dicitur, siue substantia quod abusiue*».

[71] Cf. *ibid.*, 7. 9 (*ed. cit.*), p. 260: «*Absurdum est autem ut substantia relative dicatur; omnis enim res ad se ipsam subsistit. Quanto magis deus? si tamen dignum est ut deus dicatur subsistere*».

[72] On the rhetorical status of *abusio*, cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 288-289 (§ 562), p. 297-298 (§ 577).

[73] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 282 (§ 551), citing Quintilian, *Institutio oratoria* 8.

(*modus aptior*)[74] and "more fitting" (*commodius*)[75] way to express this doctrinal truth, Augustine, in effect, endorsed the influence on theological reasoning of principles of decorum theory, particularly with regard to Cicero's counsel *quid deceat videre* by indicating the precise nature of the theological-linguistic task to be undertaken: the discovery of a Latin term (*uerbum*) which most suitably expressed the idea of divine trinity (*res*), because, in comparison with all the other possible choices of words, it more adequately expressed God's supreme dignity.

The practice by which Latin Christian writers referred to the trinity in terms of *tres personae* had already achieved the status of an established theological usage. Augustine signaled that the importance which this usage held for him depended in part upon the authority (*auctoritas, dignitas*) of the ecclesiastical writers who employed the term: "... 'one being or substance, three persons' is what many Latin authors, who are noteworthy (*digni*) by reason of their authority (*auctoritas*), have said when treating of these matters"[76]. Augustine's argument thus echoes the classical appeal to the *mos maiorum*[77], and is related as well to the concept of *consuetudo loquendi*.

The authority of these writers notwithstanding, the choice of *tres personae* is problematic for Augustine because it does not convey precisely what is meant by the threeness of God. Augustine admitted as much when he confessed, "we say three persons, not in order to say that precisely (*non ut illud diceretur*) but in order not to be reduced to silence (*ne taceretur*)"[78]. With other ecclesiastical writers, he had ruled out the option of saying nothing because some response was called for by the church to the errors of the heretics[79]. He enlarged his point about the inadequacy of theological language in this context by concluding that Christian theology possessed no precise language for the divine trinity: "...when you ask, 'Three

6. 34: «*eo magis necessaria catachresis*»; 12. 10. 34; Lausberg, *op. cit.*, p. 288-291 (§ 562).

[74] Cf. Augustine, *De trinitate* 5. 10.

[75] Cf. *ibid.*, 7. 10.

[76] Cf. *ibid.*, 5. 10.

[77] Cf. *Rhetorica ad Herrenium* 4. 2; Cicero, *Partitiones oratoriae* 96.

[78] Cf. Augustine, *De trinitate* 5. 10 (*ed. cit.*), p. 217: «*non ut illud diceretur sed ne taceretur*»; cf. *ibid.*, 7. 7.

[79] Cf. *ibid.*, 7. 9 (*ed. cit.*), p. 259: «*an ut fateamur loquendi necessitate parta haec uocabula, cum opus esset copiosa disputatione aduersum insidias uel errores haereticorum?*». Cf. *ibid.* 7. 9 (*ed. cit.*), p. 259: Sabellius; *ibid.* 5. 10 (*ed. cit.*), p. 217: «*quod Sabelliani dicunt*». M. R. Barnes, *The Arians of Book V and the Genre of De Trinitate*, in *Journal of Theological Studies*, new series, 44, 1993, p. 185-195, specifies that these "Arians" are of the more moderate Homoian party.

what?', human speech (*eloquium humanum*) labors under a great dearth of words (*magna inopia*)"[80].

As if to underscore this linguistic difficulty, he called the Latin term employed to describe the object of this theological inquiry, *persona*, an enigma, alluding to 1 Cor 13: 12, "now I know as in a riddle"[81]. Augustine's choice of the term *aenigma* to describe the difficulty of penetrating the theological sense of the divine mystery of the trinity was also intended to recall the term's technical usage in rhetoric as "an obscure allegory". Classical rhetoricians warned against the use of enigmas in discourse[82]. Therefore, by calling the use of *tres personae* "enigmatic" in this context, Augustine wished to alert his readers that Christian theology would, in effect, have to violate the boundaries of linguistic decorum in an effort to find language capable of describing the theological phenomenon at issue. St Paul's reference to his own partial or enigmatic knowledge of the divine mystery was thus cited in defense of this rhetorical stratagem[83].

In an attempt in Book 7 to explain how *not* to approach the choice of *persona* as a term describing the divine trinity, Augustine examined different applications of the categories of *genus* and *species* to the doctrine of one God in three persons, but without success[84]. His mention of *humana inopia loquendi* and *necessitas* in the context of trinitarian language therefore signals yet another level of literary propriety at work in his argument[85]. Classical rhetoricians held that when a "proper word" (*uerbum proprium*) could not be found to express a given meaning precisely (a situation which was termed *inopia* or *paupertas*), and yet circumstances required some form of expression (resulting in

[80] Cf. Augustine, *De trinitate* 5. 10; *ibid.* 7. 7 (*ed. cit.*), p. 225: «*quia excedit supereminentia diuinitatis usitati eloquii facultatem*»; *ibid.* 7. 9 (*ed. cit.*), p. 259: «*Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis pro captu tenet de domino deo*».

[81] Cf. *ibid.*, 7. 7 (*ed. cit.*), p. 255: «*et dum intellegatur saltem in aenigmate* (cf. 1 Cor 13: 12) *quod dicitur placuit ita dici ut diceretur aliquid, cum quaereretur quid tria sunt*».

[82] Cf. in particular Cicero, *De oratore* 3. 166-167, who, in the course of discussing the advantage of using metaphors to enhance decorum, states: «*sumpta re simili verba eius rei propria deinceps in rem aliam, ut dixi, transferuntur. Est hoc magnum ornamentum orationis. In quo obscuritas fugienda est: etenim fiunt ea quae dicuntur aenigmata*» Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 444 (§ 899).

[83] Enigma can therefore assume a positive role in Augustine's scriptural hermeneutics. Cf. Augustine, *De Genesi aduersus manicheos* 2. 4. 5-2. 5. 6; *De doctrina christiana* 2. 6. 7-8.

[84] Cf. Augustine, *De trinitate* 7. 7-8; 7. 11.

[85] Cf. *ibid.*, 5. 10; 7. 9.

a condition which was termed *necessitas*[86]), a choice must be made between three solutions: an archaic word, a neologism[87] or a metaphor (*uerbum translatum*)[88]. Neither of these solutions was regarded as optimal on account of literary decorum's bias in favor of the "virtues" of propriety and antiquity witnessed in the linguistic practices of "past masters" (*auctoritates*) and in conventional usage (*consuetudo loquendi*)[89]. When Augustine admitted that *tres personae* did not signify what was meant precisely, he acknowledged in effect that *persona* was not a *uerbum proprium* for conveying the idea (*res*) of the divine trinity. Furthermore, he implied that no such "proper word" existed in any language for expressing adequately the concept[90].

Taken together, the two steps in Augustine's argument were intended to indicate that the condition defined by classical rhetoricians as "necessity" (*necessitas*) had legitimately arisen in terms of the language of trinitarian theology. Augustine's readers would understand that, in such a case, these same rhetorical theorists would authorize recourse to some term other than a "proper word". In effect, he acknowledged that Christian theology, in an effort to ward off heretical positions, would now have to take its cues from the rhetorical theory proper to *inventio*. In accepting the Latin Christian convention of *tres personae*, he sided with the choice of a metaphor, and against an archaism or a neologism, as the solution to the linguistic problem. By ruling out the choice of *substantia* because he regarded it as an *abusio*, he signaled a further step in the application of rhetorical theory. The choice of words leading to the selection of the metaphor *persona* was carried out according to the criterion of greater suitability (*aptum*), the objective being to maximize clarity in the communication of the intended meaning and to minimize the

[86] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 288 (§ 561) on *necessitas* as a motive for the use of metaphors which overrides considerations of linguistic propriety. On this point, cf. also Cicero, *De oratore* 3. 155; Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 2. 5-6; 8. 6. 5-6.

[87] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 281-282 (§ 547-551) on neologism, referred to by Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 6. 32, as *fictio*.

[88] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 280 (§ 544), citing Cicero, *De oratore* 3. 152.

[89] Cf. Lausberg, *op. cit.*, p. 288 (§ 561), who points out that *immutatio verborum*, as in the case of a metaphor, was considered to be a linguistic "vice" because it offended against propriety, *i.e.*, *Latinitas* and *perspicuitas*. Cf. also Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 6. 5-6.

[90] He regarded both the Greek and Latin expressions to be inadequate. Cf. Augustine, *De trinitate* 7. 9 (*ed. cit.*), p. 259: «*quaesiuit quid tria diceret et dixit substantias siue personas*».

aesthetic offense which would arise in the absence of a *uerbum proprium*[91].

Why did Augustine go to such lengths at *De trinitate* 5. 10 and 7. 7-11 to base many of his arguments in favor of the expression *tres personae* and against *tres substantiae* on literary propriety? He may have been concerned to support the terminology which he believed offered Latin Christian theology the best opportunity for combating the forms of trinitarian heresy still circulating at the time in the West. But it is also highly probable that, in doing so, he recognized the need to defend the choice of *persona* over *substantia* in the face of some degree of uncertainty or even outright opposition from a number of ecclesiastical writers whose orthodoxy he did not wish to call into question.

In *Adversus Arium* (360/361 AD), Marius Victorinus had condemned the choice of *tres personae* and coined the word, *subsistentia*, in the expression *tres subsistentias* in order to explain in Latin what the Greeks referred to as τρεῖς ὑποστάσεις. He also denied that it was necessary (*non ... oportet*), and even claimed that it was improper (*nec fas*), to speak of God in terms of *una substantia, tres personae*[92]. His choice of words in expressing his opposition to the formula, in particular, his judgment *"nec fas"*, situates his criticism of the expression within the realm of literary decorum. *Fas* (right, proper), a term which was originally concerned with what was acceptable in religious practice, is related to *honestas*, an ethical category which classical rhetoricians drew into literary decorum[93]. Augustine, it will be recalled, in a criticism that may well have been made with Victorinus in mind[94], claimed that it

[91] Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 2. 4-6, indicates that not every lack of propriety constitutes the "vice" of impropriety, because circumstances often necessitate cases of catachresis (*abusio*) and metaphor. However, metaphors can be distinguished as more or less fitting.

[92] Cf. Marius Victorinus, *Adversus Arium* 1. 41, ed. P. Henry and P. Hadot, Paris, 1960 (*SChr*, 68), p. 310: «*Quomodo et tres sunt substantiae, deus, λόγος, spiritus sanctus? Non enim oportet dicere, nec fas est dicere, unam esse substantiam, tres esse personas. Si enim istud, ipsa substantia et egit omnia et passa est. Patripassiani ergo et nos? Absit.*» Cf. *ibid.*, 3. 4 (p. 450). Simonetti, *op. cit.*, p. 295, observes that Victorinus favored «il più generico *potentia*», *tripotens*, or *tres potentias*, for differentiating Father, Son and Holy Spirit, citing *Adversus Arium* 1. 50; 1. 52; 3. 17; 4. 21. For Simonetti, Victorinus's usage of *tres subsistentias* as the translation of τρεῖς ὑποστάσεις was «quasi di passaggio». Cf. Markschies, *op. cit.*, p. 18 n. 38, on *subsistentia* as a neologism, and n. 37 indicating scholarly studies in which possible sources for Victorinus's choice are discussed. Cf. also Simonetti, *op. cit.*, p. 297 n. 162.

[93] Cf. Quintilian, *Institutio oratoria* 3. 8. 26: «*Nam fas, iustum, pium, aequum, mansuetum quoque (sic enim sunt interpretati τὸ ἥμερον) et si qua adhuc adiicere quis eiusdem generis velit, subiici possunt honestati*».

[94] N. Cipriani, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di*

was wicked (*nefas*), in the sense of impious or blasphemous, to assert that God "subsisted" in three substances (*tres substantiae*)[95]. In each case, both of these Latin rhetoricians were criticizing a choice of words which they deemed an affront to God's dignity. Victorinus maintained that the expression, *una substantia, tres personae*, later adopted by Augustine, lent itself to a modalist interpretation. He was perhaps sensitive to the connotation in *persona* of πρόσωπον ("mask"), and thus of its incapacity, as he saw it, to distinguish with sufficient metaphysical clarity Father, Son and Holy Spirit[96]. But here his attack is structurally similar to Augustine's criticism of his own formula, since the latter also feared the possibility of a modalist interpretation in the use of the expression *tres substantiae*.

Marius Victorinus was not the only Latin Christian writer whom Augustine esteemed and whose work he knew firsthand, but who avoided the expression *tres personae* in this context. Ambrose likewise used the expression sparingly[97], as had Hilary of Poitiers before him[98]. In 379, Gregory of Nazianzus criticized western theology's inability to find the Latin terms adequate for distinguishing οὐσία and ὑπόστασις in the trinitarian context, and its consequent, lamentable need to fall back upon use of the term *persona*[99]. Ambrose's *De fide* (378/380 AD) may have been influenced by Marius Victorinus's *De trinitate* in speaking of *potestas* as that which the Father, Son and Holy Spirit share in common[100]. There is no mention in Ambrose's treatise of *persona* as a means of distinguishing Father and Son, undoubtedly because of his interest in defending the essential unity of God against the challenge

S. Agostino, in *Augustinianum*, 34/2, 1994, p. 253-312, argues persuasively that Augustine had read *Adversus Arium* during the summer of 386, in advance of his retreat at Cassiciacum. Traces of disagreement with arguments found exclusively in Marius Victorinus's work appear already in Augustine's earliest, «Cassiciacum» dialogues.

[95] Cf. Augustine, *De trinitate* 7. 10 (*ed. cit.*), p. 260: «*nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus*», in the more complete context of his statement. Cf. Marius Victorinus, *Adversus Arium* 2. 3-5.

[96] Cf. Simonetti, *op. cit.*, p. 295 n. 157, 525 n. 183.

[97] Cf. *ibid.*, p. 524-525.

[98] So Hanson, *op. cit.*, p. 480; Markshies, *op. cit.*, p. 30, would modify Hanson's observation.

[99] Cf. Gregory of Nazianzus, *Oratio* 21. 35, about which, however, cf. Markschies, *op. cit.*, p. 23-25, 30.

[100] Cf. D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene Conflicts*, Oxford, 1995, p. 144, citing Ambrose, *De fide* 1. 4. 3; 1. 17. 112; 2. 10. 87. Cf. also, Cipriani, *op. cit.*, p. 264, on the early Augustine's adherence to Victorinus's terminology. It is possible that Augustine was also influenced in this choice by Ambrose, but their common source is Victorinus.

emanating from advocates of the Homoian position[101]. Although he did speak confidently in that work of the *distinctio personarum* in conjunction with *unitas naturae*, he nonetheless hesitated to speak in positive terms of the interrelation of one divine essence or nature and three persons[102].

Augustine would certainly have been able to claim that some Latin ecclesiastical writers employed *tres personae* in expressions which resembled the Cappadocian formula. One of the anathemas contained in the so-called *Tomus Damasi*[103], a document composed in two recensions following Roman synods in 377/378 and 382[104], affirmed the *tres personae* of the trinity in conjunction with an affirmation of the essential divine unity[105]. Philaster of Brescia[106], Chromatius of Aquileia[107], Phoebadius of Agen[108] and Gregory of Elvira[109], also employed *tres personae* in this way, as did (Ps.-)

[101] So Williams, *op. cit.*, p. 145. Cf. also Markshies, *op. cit.*, p. 30.

[102] Cf. Simonetti, *op. cit.*, p. 525, citing Ambrose, *De fide* 3. 15. 126. Markshies, *op. cit.*, p. 203 n. 659, lists additional, similar texts. Yet even with this passage in view, Simonetti admits, «Egli pèro preferisce adoperare il termine [*persona*] negativamente, per escludere che la divinità possa essere concepita unipersonale alla maniera di Sabellio [...]. Egli adopera usualmente il termine per indicare i singoli uomini distinti e diversi fra loro» (p. 525). Cf. also the conclusions offered by Markschies, *op. cit.*, p. 203-209.

[103] CPL 1633. Damasus I, *Epistula* 4 = *Confessio fidei*. Cf. C. H. Turner (ed.), *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima*, vol. 1, Oxford, 1913, p. 283-293, and *Patrologia latina*, 13, c. 558-564.

[104] So Markschies, *op. cit.*, p. 158-159.

[105] So B. Studer, *Trinity and Incarnation: The Faith of the Early Church*, tr. M. Westerhoff, Edinburgh, 1993, p. 160-161; cf. also Hanson, *op. cit.*, p. 758-760. For the text, cf. Turner (ed.), *op. cit.*, p. 290-291.

[106] Philaster of Brescia, *Diversorum haereseon liber* 110 (82).3, ed. F. Heylen, in Turnhout, 1957 (*CCL*, 9), p. 275: «*trinitatem quidem personarum, unius tamen maiestatis et substantiae ac diuinitatis aequalem potentiam*». Cf. A. A. R. Bastiaensen, *Augustin et ses prédécesseurs latins chrétiens*, in J. den Boeft and J. van Oort (ed.), *Augustiniana traiectana*, Paris, 1987, p. 25-57, at p. 38, points out that at *Epistula* 222. 2, Augustine admitted having met Philaster through Ambrose at some point during 386-387, and that at *De haeresibus* 57 (428 AD), he explicitly acknowledged his dependence upon Philaster's *Liber haereseon*.

[107] Chromatius of Aquileia, *Tractatus in Matthaeum* 13. 2. 3, ed. R. Étaix and J. Lemarié, Turnhout, 1974 (*CCL*, 9A), p. 249: «*tres personas, sed unam diuinitatem Trinitatis unamque substantiam. Haec transitorio de Trinitatis mysterio dicta sunt*».

[108] Phoebadius of Agen, *Liber contra arrianos* 14. 3, 27. 3, ed. R. Demeulenaere, Turnhout, 1985 (*CCL*, 64), p. 39: «*Patrem et Filium esse, non unam personam, ut Sabellius, aut duas substantias ut Arrius, sed ut fides catholica confitetur, unam substantiam et duas docuit esse personas*»; *ibid.*, p. 51: «*sic alius a Filio Spiritus, sicut alius a Patre Filius. Sic tertia in Spiritu, ut in Filio secunda persona, unus tamen Deus omnia quia tres unum sunt*». Cf. Simonetti, *op. cit.* p. 284; Markschies, *op. cit.*, p. 21.

[109] Gregory of Elvira, *De fide* 11, ed. V. Buhlhart and J. Fraipont, Turnhout,

Eusebius of Vercelli[110]. However, it should not be accepted without qualification that these Latin texts express precisely either what the Cappadocians or Augustine meant by their respective formulae. In the *Tomus Damasi*, divine unity was affirmed in one anathema, while the three distinct persons of the trinity were affirmed in the subsequent anathema. No attempt was made to connect the two affirmations as in the Cappadocian formula. Philaster's expression recognizes a "trinity of persons", but unites them in an equality of *potentia* rather than of *essentia* or *substantia*. Meanwhile, although Phoebadius's text establishes the desired linkage between "substance" and "persons", it does so at two distinct locations in the *Contra Arianos*, once for Father and Son (14. 3), and later on for the Holy Spirit (27. 5), so that the expression *tres personae* never appears alongside the affirmation of *una substantia*. Finally, the (Ps.-)Eusebian *De trinitate* "makes distinctions [between persons] more for the purpose of avoiding the error of confusing the divine persons", so that it "has almost nothing to say about their respective roles in relation to one another"[111]. Augustine, of course, claimed that it was, in part, precisely in order to express relation between Father, Son and Holy Spirit that *persona* should be preferred to *substantia* or to any alternative term. The result of this closer comparison of texts demonstrates that, although Augustine may have reasonably claimed a clear convergence among some Latin Christian writers around the expression which he adopted, almost none of them employed it directly.

Literary decorum thus served Augustine's aim in *De trinitate* of fostering a consensus which was not yet firmly established in the Latin-speaking West around the trinitarian formula *"una essentia uel substantia, tres personae"*, while it also helped him to disguise the fact that any consensus was still far off. In the face of lingering opposition from Marius Victorinus's well-known text, and of the less than full enthusiasm for the doctrinal expression from other Latin

1967 (*CCL*, 69), p. 223: «*sed tria nomina et tres personas unius esse essentiae, unius maiestatis atque potentiae credimus*». Bastiaensen, *op. cit.*, p. 40, demonstrates that Augustine knew the *De fide*, although he seems to have concluded that its author was Gregory of Nazianzus, «*Gregorius sanctus episcopus orientalis*» (Augustine, *Epistula* 148. 10). Bastiaensen speculates that Augustine might have thought the work to have been translated into Latin by Rufinus (p. 39).

[110] (Ps.-) Eusebius of Vercelli, *De trinitate* 1. 25-37; 2. 9; and especially 6. 2, ed. V. Bulhart, Turnhout, 1957 (*CCL*, 9), p. 9-12, 22 and 81. Williams, *op. cit.*, p. 97-98, 239-242, summarizes the scholarly conflict regarding the dating and attribution of the first seven chapters of this work.

[111] Williams, *op. cit.*, p. 100.

ecclesiastical writers, Augustine needed to construct an argument which not only equipped Latin, Western theology with a doctrinal formula for meeting the "external" challenges to trinitarian theology from heretical groups, but which gave orthodox Latin ecclesiastical writers additional reasons for supporting a consensus against "internal" challenges over the most appropriate language for expressing the trinitarian doctrine. He therefore hoped that by framing his argument in favor of the choice of *tres personae* in terms of literary decorum, he might override outright opposition as well as the less serious hesitations on the part of Latin-speaking ecclesiastical writers toward a consensus which he hoped to create. Finally, the fact that Augustine went to such lengths both at *De trinitate* 5. 10 and 7. 7-11 to acknowledge the problematic status of *tres personae* as a term intended to signify the divine trinity signals yet another attempt at rhetorical persuasion on his part. Quintilian, speaking of the difficulty of applying metaphors to cases in which linguistic propriety might become an issue, warned his readers that they ought themselves to indicate their awareness of the difficulty in an effort to anticipate and to deflect criticism from what was clearly a questionable choice of metaphor[112]. Augustine expected that such challenges to his formula would arise not just from heretics, but from orthodox writers as well.

* * *

Augustine's use of literary propriety as a means of distinguishing orthodox from heterodox discourse here and in other of his texts offered him advantages similar, even parallel, to those of professional grammarians and rhetors of his day. The authority of Augustine and of other Christian polemicists paralleled that of the literary critics of the times, men whose authority was both founded within socially accepted institutional roles and within an intellectual tradition which was protected by their literary culture[113]. Literary

[112] Cf. Quintilian, *Institutio oratoria* 8. 3. 37.

[113] On the social status and function of the *grammaticus*, cf. R. Kaster, *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley, 1988, p. 32-134, 201-230. Cf. also B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*, Paderborn, 1998, p. 83-135: «*Eruditio veterum*», on the influence of classical rhetoric on patristic theology at the dawn of the fifth century, especially p. 108-110, on *elocutio* and the ideal of the *orator sapiens*.

propriety provided Christian authors with the theoretical basis for confronting philosophical questions with an almost endless range of possibilities for suitable expressions of doctrinal formulations, and at the same time with the theoretical foundation for challenging the formulations and scriptural proofs employed by their opponents. In either case, the Ciceronian dictum *quid deceat videre* provided grounds for a literary appeal for or against specific doctrinal positions which could be employed with the greatest effect by the party best trained and practised in the grammatical and rhetorical arts.

Robert DODARO

SUSANNA ELM

THE DIAGNOSTIC GAZE

GREGORY OF NAZIANZUS' THEORY OF ORTHODOX PRIESTHOOD IN HIS ORATIONS 6 *DE PACE* AND 2 *APOLOGIA DE FUGA SUA*

*La théorie du sacerdoce «orthodoxe» d'après les Discours 6 (*De Pace*) et 2 (*Apologia de fuga sua*) de Grégoire de Naziance*

Le Discours 6 prononcé en 364 marque la fin d'une période de tensions entre Grégoire de Naziance et son père. Ces tensions sont apparues quand Grégoire l'Ancien a signé les credo *de Rimini et de Constantinople en 360/361. L'adhésion publique de son père à un* credo *d'une orthodoxie douteuse servit de catalyseur à Grégoire le Jeune pour remettre en cause fondamentalement sa conception d'un sacerdoce «orthodoxe». La nature nouvelle de l'hérésie, maintenant engendrée de l'intérieur, entraînait un renouvellement de la nature du leadership chrétien. Il fallait être plus exigeant et réclamer d'autres qualités que le statut d'homme libre et une noble naissance. Grégoire devait toutefois procéder à cette indispensable reconfiguration de la charge épiscopale sans exposer son père à la honte et du coup apparaître lui-même comme un fils déloyal.*

Grégoire de Naziance présente son nouveau modèle de sacerdoce «orthodoxe» dans son deuxième discours. Il se dépeint lui-même comme ayant eu l'opportunité, au cours d'une «retraite philosophique», de cultiver un savoir qui lui permettait d'atteindre une interprétation plus «vraie» des Écritures et donc un discernement plus grand de l'hérésie. Par conséquent, il s'était rapproché de son idéal scripturaire, Paul, et était donc davantage à même de guider sa congrégation. Les règles établies par Grégoire pour remplir la charge d'évêque «orthodoxe» étaient des innovations qui voulaient en fait effectuer un «retour en arrière». Elles devaient permettre au véritable leader chrétien de se rapprocher de l'idéal de Paul et du Christ à travers un processus progressif et régulier de mimesis. L'orthodoxie, dans cette conception, est un mouvement continu vers le prototype idéal élaboré par l'Écriture, réclamant ainsi une explication continue de l'Écriture, rendue possible par des périodes de retraite.

Susanna Elm, University of California, Berkeley.

Gregory's Oration 6 *On peace* delivered in 364 marks the end of a period of tension between Gregory the Elder and his son, Gregory of Nazianzus. These tensions had originated some four years prior, when Gregory the Elder had signed the Homoian creed formulated at the councils of Constantinople and Rimini in 360. This creed and its signatories came under immediate attack by, among others, members of Gregory the Elder's own congregation. That Gregory the Elder had signed and hence publicly endorsed a creed instantly recognizable as doctrinally unsound, became the catalyst for Gregory of Nazianzus' fundamental reassessment of the meaning of priesthood. How could his revered father and others like him, all of them orthodox bishops, have committed such a fatal doctrinal error? How could this situation be remedied without loss of face for Gregory the Elder, the bishop and local patron? What lessons were to be drawn from this incident for the role and function of the bishop as such?

Gregory the Elder of Nazianzus, like most of his co-signatories, was a "country aristocrat", whose status and influence was based on a long line of ancestors as well as substantial land-holdings owned for generations[1]. Accordingly, Gregory the Elder's rise to the bishopric had been "natural"; it was a matter of course that the local *patronus*, once baptized, possessed all the requirements necessary for a swift ascend to the position of highest honor in his new-found faith. Equally as a matter of course, Gregory the Younger shared his father's social position, and remained at all times fully conscious of the prerequisites as well as the requirements of his "noble birth and free status"[2]. However, Gregory the Elder's endorsement of a Homoian (i.e. "Arian") creed in 360 had called those time-honored, aristocratic qualifications for leadership irrevocably into question. When faced with a sophisticated creed drawn up by "insiders", Gregory the Elder's capacity for leadership had proven insufficient. His revered father, a second Abraham and exemplar of Christian leadership, had failed as a discerning theologian. Gregory the Younger had been more clear-sighted; and the incident presented him with his own first serious challenge. Clearly, the prerequisites

[1] I would like to use this opportunity to thank all the members of our workshop. Their contributions far exceed what transpires in the footnotes. Gr. Naz. *Or.* 7. 8; T. Kopecek, *The Social Class of the Cappadocian Fathers*, in *Church History* 42, 1972, p. 453-466; R. R. Ruether, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford, 1969, p. 19-28.

[2] Cf. Gr. Naz. *Or.* 18. 5 sq. and 18. 12 on his father's career, and e.g. Gr. Naz. *Ep.* 249 (= Gr. Nyss. *Ep.* 1) on his own status. P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. R. Nice, Cambridge, 1984, p. 24-25.

for episcopal office required innovation. The changing nature of heresy, now internally generated, made Christian leadership more demanding, requiring new, additional qualities beyond "noble birth and free status". However, Gregory had to effect this necessary re-configuration of the office without exposing his own father to shame and hence himself as a son without loyalty. In other words, for Gregory, it would have been inconceivable to question the aristocratic conditions of leadership upon which the office as such was based[3].

The result of this event and its implications was Gregory of Nazianzus' model of the ideal Christian priest. It is derived from the only aristocratic model of a "professional" man available to Gregory, namely that of the "philosopher as the physician of the soul"[4]. Philosopher-physicians, an elite with which Gregory was personally acquainted, were the only "aristocrats" who derived their status not only from of their "noble birth", but because they had undergone a period of rigorous professional training[5]. This training permitted them to master a technique capable of sharpening, first, their own internal, mental capacities and, second, a "diagnostic gaze" able to discern maladies in others. Only through a continuous process of perfecting their own mental acumen and its external manifestation were philosopher-physicians able to accomplish their goal: to cure others, that is to guide them towards their own good through persuasion rather than force.

[3] C. A. Barton, *Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr*, in *Representations* 45, 1994, p. 41-71; P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley, 1994, p. 19-20.

[4] For the intrinsic link of second-century philosophy and medicine cf. M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994. I am using a definition of "professionalisation" and "professionalism" that concurs primarily with antique models. However, precisely Gregory's move toward knowledge and training as basis for priesthood opened the door to a professionalisation of the clergy in the more modern sense: even if the content of that knowledge remained determined by social class, at least membership in that social class as such became, over time, a lesser factor. For theoretical discussions cf. E. Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield, Glencoe (IL), 1958, p. 1-109. E. Freidson, *Professionalism Reborn: Theory, Prophecy, and Policy*, Chicago, 1994, p. 1-50.

[5] Gregory of Nazianzus' brother Caesarius had been a physician at Julian's court. Gr. Naz. *Or.* 7. Julian's physician Oribasius was also a well-known figure. Rousseau, *Basil*, p. 20. Gregory's understanding of the role of medicine and that of the physician reflects his own elevated social class, cf. T. S. Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, 1994, p. 140-168. For the profound class-distinctions between physicians cf. D. Martin, *The Corinthian Body*, New Haven, 1992, p. 139-162, and J. R. Lyman, *Ascetics and Bishops: Epiphanius on Orthodoxy*, in this volume, for the consequences with regard to models of priesthood.

For the physician as priest, this period of training (*askesis*) is nothing other than the aristocrat's retreat for philosophical contemplation, the *otium* (*apragmon*). For Gregory, such a period of ascetic withdrawal is crucial since it alone permits full immersion into Scriptural exegesis, in its turn the sole basis for the priest as physician. Only by subjecting himself wholly to the Word, without the distractions of worldly life and public office, may the priest perfect his own mind as well as his technique in "curing" others. Furthermore, such ascetic withdrawal will also provide him with the appropriate "body for the job", the external manifestation of the new professional credentials, essential when persuading others[6]. At every step, with every gesture, with each sentence must the priest comport himself as a true ascetic, and as such he must be able to withstand his peers' and his congregations' scrutiny. Only as "approved" physician of the soul may the priest discern heresy in himself and others, and fulfill his duty to guide Christ's flock to similar discernment.

Gregory of Nazianzus first presented his model of ideal priesthood in four orations, namely Orations 1-3 and Oration 6, formulated between 362 and 364[7]. They not only represent the earliest attempt at a systematic theory of "orthodox" priesthood[8], but also provide an excellent case study illustrating some of the mechanisms employed in defining and maintaining orthodoxy. Gregory of Nazianzus' prescriptions for the office of the "orthodox" bishop are an innovation. However, they are innovations conceived as perfection intended to move "backward", that is closer to the

[6] Bourdieu, *Distinction*, p. 191.

[7] The following relies on the editions Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, ed. J. Bernardi, Paris, 1978 (*Sources chrétiennes*, 247), here p. 8-9; Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12*, ed. M.-A. Calvet, Paris, 1995 (*Sources chrétiennes*, 405), here p. 11-36, p. 120-179.

[8] Pontius' *Life of Cyprian* (ed. G. Hartel, Vienna, 1871 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 3/3], p. xc-cx), dating from ca. 259, is a biography and martyrium, not a theoretical treatise on the priesthood. For Gregory's own, rather scarce knowledge of Cyprian cf. *Or.* 24 (*Patrologia graeca*, 35, c. 1169-1193); A. Harnack, *Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christliche Biographie*, Leipzig, 1913 (*Texte und Untersuchungen*, 39-3) [= *Early Christian Biographers*, eng. trans. R. J. Deferrari, Washington DC, 1952 (Fathers of the Church, 15), p. 3-24]; V. Saxer, *La Vita Cypriani de Pontius, «première biographie chrétienne»*, in F. Baratte, J.-P. Caillet and C. Metzger (ed.), *Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, Paris, 1995, p. 237-251, with bibliography; E. Zocca, *La figura del santo vescovo in Africa da Ponzio a Possidio*, in *Vescovi e pastori in epoca teodosiana*, 2, Rome, 1997, p. 469-492. For the development of the episcopal *vita* as genre cf. E. Elm, *Die* Vita Augustini *des Possidius* : The Work of a Plain Man and Untrained Writer? *Wandlungen in der Beurteilung eines hagiographischen Textes*, in *Augustinianum* 37, 1997, p. 229-240.

ideal Christian leader Paul, and through him, Christ, in steadily improving *mimesis*[9]. Orthodoxy in this conceptualization is thus quintessentially innovative, defined as improved *mimesis*. It is a continuous, dynamic movement towards the ideal prototype, the *eikon* as embodied in and elaborated by Scripture. It thus requires continuous reading, learning, understanding and explication of Scripture. This continuous process of scriptural interpretation permits, on the one hand, the preservation of the *mores* of the orthodox fathers whilst justifying, on the other, the interpretative innovations of the sons, made visible through their external appearance: ascetics as priests.

Secondly, this innovation was directly caused by a confluence of the personal, i.e. historically determined, and the theoretical. In this specific instance, it was Gregory the Elder's endorsement of a dubious creed, which prompted Gregory the Younger's theoretical elaboration, in its turn deeply concerned with preserving – and improving on – the form of episcopal authority represented by his father and his father's colleagues[10]. As will become apparent in the following, neither Gregory the Elder's "orthodoxy", nor his position as a married *patronus* are ever openly questioned. To the contrary, Gregory the Younger portrays himself as simply having had the opportunity to learn more and thus understand more profoundly the commandments that guide appropriate Christian leadership. In other words, Gregory the Younger has reached a "more true", i.e. more orthodox interpretation of the scriptural ideal of the Christian leader through the mastery of self and text achieved during ascetic withdrawal, made possible because, not despite of his father's and his own "noble" position.

Oration 6: the nature of the tensions

Gregory's Oration 6 *On peace* which he delivered in 364, celebrates the reconciliation between bishop Gregory the Elder, the church of Nazianzus, and some "brothers" who had broken away

[9] For a more general discussion of innovation in the Cappadocians cf. S. Benin, *The Footprints of God. Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, Albany, 1993, p. 31-73.

[10] Gregory the Elder's cohort included Basil of Caesarea's precursors Dianius and Eusebius, as well as other homoiousian leaders, including Basil of Ancyra and Eustathius of Sebaste. S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford, 1994, p. 106-112, p. 127-131; Rousseau, *Basil*, p. 68. I am, in a sense, arguing the reverse of É. Rebillard, *Sociologie de la déviance et orthodoxie*, in this volume, namely that at certain confluences of historical and intellectual givens the "specific" becomes the general through a process of selective, *a posteriori* acceptance.

from the "precious body of Christ"[11]. Their dissent originated in 360 or 361, and had developed into a fully-fledged schism by 363: some members of Gregory's "choir" had "set up their own private chorus, without rhythm or harmony"[12]. A conciliatory oration *On peace* was not the place to belabor the cause of the dissent: only in 374, on the occasion of his father's death, did Gregory divulge the true extent and as well as the reason for the rupture.

> A revolt was raised against us by the more zealous part of the church, when we had been tricked by a piece of writing and by technical words into a wicked fellowship[13].

Lenain de Tillemont was the first to identify this "piece of writing" as the Constantinopolitan creed of 360[14]. Based on the definition of the relationship between father and son as *homoios kata panta*, the synod at Constantinople/Rimini had reached a compromise-position fully acceptable to the majority of Eastern bishops at the time. Its formula had been ratified by January 360, and the drive for signatures followed immediately afterwards. Gregory the Elder of Nazianzus and Dianius of Caesarea had signed it between 360 and 361[15]. However, no sooner had the formula been

[11] Calvet, in Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12*, p. 11-36, p. 120-179; J. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens: le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968, p. 97; N. McLynn, *Gregory the Peacemaker: A Study of Oration Six*, in *Kyoyo-Ronso*, 101, 1996, p. 183-216.

[12] *Or.* 4. 10; also Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5 contre Julien*, ed. J. Bernardi, Paris, 1983 (*Sources chrétiennes*, 309), p. 23-37.

[13] *Or.* 18. 18, engl. trans. L. P. McCauley, *Funeral Orations*, New York, 1953 (*Fathers of the Church*, 22).

[14] L. S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IX, Paris, 1703, p. 347; Calvet, in Grégoire de Nazianze, *Discours 6-12*, p. 29 n. 1 (following Bernardi, in Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5*, p. 26-30), argues for a document composed at Antioch in 363, but especially Brennecke's analysis of the bishops' reaction in 360/361 (H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*, Tübingen, 1988 [*Beiträge zur historischen Theologie*, 73], p. 23-86, esp. 56 sq. and p. 60) supports the traditional view. Accordingly, this creed signified the success of Constantius' religious policy, namely to create a united church on the basis of a broad theological foundation, a notion of Christianity very much formed by the traditionally Roman concept of religion: «*gaudere enim et gloriari ex fide semper volumus, scientes magis religionibus quam officiis et labore corporis vel sudore nostram rem publicam contineri*». For a detailed and nuanced view of the theological concerns surrounding Rimini-Constantinople and an elaboration of Brennecke cf. now V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Caesarea*, Göttingen, 1996, p. 5-16. Much of the source-material for the period between 360 and 364 has been collected by O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n.Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1919 [reprint Frankfurt, 1964], p. 207-214.

[15] Brennecke, *Studien*, p. 52-54.

signed than the creed's orthodoxy came under attack. Basil of Caesarea for one, barely ordained a reader, immediately disagreed with his bishop Dianius' signature, and retired to his family's estate at Annesi[16]. Members of the congregation at Nazianzus reacted in a similar fashion. At some point in 361, those whom Gregory the Younger calls "overzealous brothers" had seceded in disagreement over Gregory the Elder's doctrinal views. Moreover, their "leaders" had been formally ordained by "foreign hands" (*chersin allotriais*), that is, by a bishop other than their own, a step constituting a severe breach of institutional procedure[17]. History, as it were, was to prove them right: by 361/362 the accord reached at Constantinople-Rimini had broken down irrevocably. Why then had Gregory the Elder failed to distinguish "truth" from "error" at such a critical moment, while members of his own congregation had been capable of better discernment? Why had he, the bishop, been deceived by "the trickery of a written document" where others had seen more clearly?

Gregory of Nazianzus' answer is the crucial point of Oration 6: it was his father's "simplicity" and lack of guile that had let him to sign a dubious document[18]. Gregory repeated this point again, in his father's *laudatio funebris*, as well as in his autobiographical poem *De vita sua*. To be *haplos,* simple minded and somewhat naïve, was, of course, quite a laudable character-trait in a Christian context. Indeed, once upon a time simplicity of faith had been one of the primary requisites to ensure the appropriate guidance and hence harmony of the congregation. In fact, the simplicity of the Scriptural figures had been a rallying point; a rhetorical device operating as the litmus test that separated the simple truth of the orthodox from the zeal, guile and artfulness of the heretic[19]. However, times had changed. At a crucial moment in the process of doctrinal decision-

[16] Basil, *Ep.* 51; Rousseau, *Basil,* p. 62 n. 7, p. 66-68, p. 84-85; Elm, *Virgins*, p. 63, p. 78-81.

[17] *Or.* 6. 11; McLynn, *Gregory the Peacemaker*, p. 208-209; and S. Elm, *The Dog that Did not Bark: Doctrine and Patriarchal Authority in the Conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople*, in L. Ayres and G. Jones (ed.), *Christian Origins. I. Theology, Rhetoric and Community*, London, 1998, p. 68-93, for the significance of such steps.

[18] Gr. Naz. *Or.* 6. 11; Id., *Or.* 18. 8; Id., *De vita sua* 53, ed. C. Jungck, Heidelberg, 1974, p. 57.

[19] By using the term "*haplos*" to describe Gregory the Elder's simplicity, Gregory deliberately alludes to the Scriptural virtue of simplicity born out of naïveté, an aspect of Jewish piety that became central to second century theological thinking. However, already Irenaeus avoided using *haplos*, because it also bore the pejorative connotation of "simple" in the sense of "inexperienced", and hence lacking solidity of faith. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIe-IIIe siècles,* 1, Paris, 1985, p. 148-153.

making, time-honored qualities of ecclesiastical leadership had proven insufficient. Simplicity born out of guilessness may have sufficed during the times of the ancients, but by the time of Gregory the Elder and the Younger, the nature of heresy had changed. It was now part of the Church itself, it's instigators were among the bishops themselves, "wolves in sheep's clothing", in short, the trickery of heresy and the ruses of the enemy were such that the old methods of combat were no longer effective[20]. More was required. To establish what this "more" should be, what additional qualifications were necessitated by the exigencies of the present times, was of vital importance. Gregory of Nazianzus formulates the answer for the first time in his Oration 2, delivered in 362, at the height of the crisis. It was the withdrawal of the "philosophical life".

Oration 2: the new model

As mentioned above, criticism of the creed signed by Gregory the Elder set in almost instantly. Gregory the Elder had signed it in late 360 or early 361. By December 361 or January 362, Constantius' death and Julian's accession to the throne had changed the political landscape profoundly, and as a result the doctrinal truce reached in Rimini and Constantinople no longer held[21]. The positions had to be reformulated, and sides had to be chosen once again. In this situation, Gregory the Elder was in need of allies: by December 361 or January 362, he sought to ordain his son[22]. Gregory the Younger responded as his friend Basil had done. Basil of Caesarea's reaction to Dianius' signature of the Constantinopolitan creed had been his

[20] Mtt. 7: 15-16. Le Boulluec, *La notion*, 2, p. 488.

[21] Seeck, *Regesten*, p. 208-209; Socrates, *HE* 11. 2-3. In the spring of 361 Constantius moved to Antioch to secure the Eastern frontier, disregarding Julian's advance towards Constantinople, but had decided to face Julian by the fall. On November 3, 361, on his way back to Constantinople, Constantius died in Mopsukrena, having designated Julian as his legitimate successor. On December 11, 361 Julian entered Constantinople. One of his first actions was to reverse precisely what Constantius had sought to create, a Christian church of the Empire. Consequently, as Brennecke, *Studien*, p. 81-88, has underlined, Julian's actions were directed specifically against the Homoian majority, the party responsible for the compromise-solution signed by Dianius and Gregory the Elder. Julian and his policies have frequently been discussed. For bibliography cf. R. Klein (ed.), *Julian Apostata*, Darmstadt, 1978, p. 509-617; and R. Smith, *Julian's Gods. Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London, 1995. Cf. also P. Athanassiadi-Fowden, *Julian and Hellenism: An Intellectual Biography*, Oxford, 1981.

[22] *Pace* J. Mossay, *La date de l'*Oratio *II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination*, in *Le Muséon*, 77, 1964, p. 175-186. Bernardi, in Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, p. 11-17.

famous retreat to Annesi[23]. At the precise moment in which Gregory the Elder needed an open declaration of loyalty, Gregory the Younger, too, retreated to Annesi. Three months later, prompted by filial duty, Gregory returned to Nazianzus. By Easter 362, he had accepted the ordination and proclaimed his loyalty to his bishop in a series of orations of which Oration 2, later known as *Apologia de fuga sua*, was the culmination[24].

Gregory's "flight" had not been spent in idleness, nor had his return been unconditional. His Orations 1-3 are the blueprint of a different concept of priesthood. This concept, developed in its essence in concert with Basil at Annesi, posited the quintessential necessity of retreat and withdrawal for priestly service. It contained the outlines of a new kind of asceticism, namely ascetic withdrawal as professional training through Scriptural exegesis. This training then became Gregory's (and Basil's) justification for the formulation of a new doctrinal creed, first stated publicly in Oration 6 (and quite different from the formula Gregory the Elder had signed), namely the concept of a single essence (*ousia*) for the three persons (*hypostaseis*) of the Trinity, the fundament of the "Neo-Nicene" creed[25].

> I have been beaten and I recognize my defeat: I have surrendered to the Lord and have come to supplicate him[26].

These are the opening words of Oration 2, and they set the tone: ordination into the priesthood as defeat and submission under a will more powerful than that of the chosen. Gregory did not mince his words. A few paragraphs later, he characterized his flight as a revolt (*stasis*) against *tyrannis*. The *tyrannis* of his father who had ordained him, but more to the point, the *tyrannis* of the priesthood itself, which had brutally torn him away from his "true" calling: the

[23] Rousseau, *Basil*, p. 84-85, considers this his second, Drecoll, *Entwicklung*, p. 2-3, his first retreat.

[24] The title is a later mss.-addition, Bernardi, in Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, p. 84, n. 1.

[25] Gr. Naz. *Or.* 6. 22. Julian's religious policy had permitted a resurgence of the homoiousians, the doctrinal party sponsored by Eustathius of Sebaste and Basil of Ancyra that had lost out in 360. This had also been the doctrinal direction supported by Basil of Caesarea, with whom Gregory had spent the early months of 362 formulating the *topoi* that Gregory was then to elaborate in his Oration 2. It may well have been the position favored by those members of the clergy in Nazianzus who had confronted Gregory the Elder. Brennecke, *Studien*, p. 60, p. 87-107; Drecoll, *Entwicklung*, p. 16-18, p. 21-28, p. 38-42; McLynn, *Gregory the Peacemaker*, p. 211-212; Rousseau, *Basil*, p. 67-68, p. 85-90, esp. p. 86.

[26] Gr. Naz. *Or.* 2. 1.

tranquil life (*hesychia*) of retreat (*anachoresis*), which his heart had desired from its first beat[27].

These passages have become fundamental for the assessment of Gregory's flight as resulting from his inability to choose between two sharply divided ways of life: that of ascetic retreat *versus* a continuous involvement in the turbulence of the world. Indeed, these passages and their later repetitions have become paradigmatic, especially in modern scholarship, for the sharp opposition between the contemplative and the active life, seemingly so troubling for all who sought salvation through a monastic life[28].

However, such a straightforward reading overlooks Gregory's skills as a highly trained rhetor, just back from his studies at Athens. Refusal of office resulting in eventual acceptance was a *topos* central to the rhetoric of political office[29]. It is derived from the Platonic notion that the man who is particularly qualified for leadership, the *agathos aner*, refuses public office. Only the power-hungry will seek out office himself; the true leader must be sought out and persuaded to accept the charge against his expressed will. Thus, strident refusal demonstrates ability, nobility, and dignity[30]. Fourth-century political figures were fully conversant with these attitudes and their language[31]:

> Be calm and patient under the imposition of this burden [...] put aside your nostalgic thoughts of leisure (*otium*) [...] be tolerant, as you are, of all duties, and perform this obligation which you owe to the emperors; for in exacting it they have considered more your abilities than your desires.

[27] *Or.* 2. 1, 2. 6-9. The sentiment is repeated almost verbatim in *De vita sua* 337-356, p. 70.

[28] In his *De suis rebus* (*carm.* 2,1,1), 606-619, Gregory refers to the two ways of life as "the lion and the bear" between which he had to choose. For discussions of this issue see Bernardi, in Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, p. 20-50; Rousseau, *Basil*, p. 86-87; Ruether, *Gregory of Nazianzus*, p. 29-34; and cf. *supra*, n. 3. For a comprehensive bibliographical survey cf. M. Lochbrunner, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus*, Bonn, 1993 (*Hereditas*, 5), p. 39-42, p. 44-52.

[29] J. Béranger, *Le refus du pouvoir. Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, in Id. *et al.* (ed.), *Principatus. Études de notions et d'histoire politiques dans l'antiquité gréco-romaine*, Geneva, 1975, p. 165-190; R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente romano*, Rome, 1987, p. 23.

[30] Plat. *Rep.* 6. 489c; Dio Cass. 36. 24. 5-6; 36. 27. 2; Plin. *Pan.* 5. 5.

[31] J. Béranger, *Étude sur saint Ambroise: l'image de l'État dans les sociétés animales, Exameron 5, 15, 51-52; 21, 66-72*, in Id. *et al.* (ed.), *Principatus*, p. 303-330; Lizzi, *Il potere*, p. 36-41; S. Roda, *Fuga nel privato e nostalgia del potere nel IV sec. d.C. Nuovi accenti di un'antica ideologica*, in C. Giuffrida (ed.), *Le trasformazioni della cultura nella tarda antichità. Atti del convegno tenuto a Catania*, Rome, 1985, p. 95-108.

Thus Symmachus' words of comfort at the recall of Sextus Petronius Probus to the praetorian prefecture in 383[32]. *Otium* and its Greek equivalent *apragmon* held a firm place in Greco-Roman political theory[33]; defined in no small part as leisure to immerse oneself in philosophy and learning, and to cultivate the manifold demands of "true friendship", "*religio amicitiae*"[34]. The call to office constituted an unwelcome and unsought for disruption, albeit one that the true leader accepted in the end[35].

There is, nonetheless, a marked difference between the ritual refusal of power as played out by a Symmachus or a Sextus Petronius Probus, and that of Gregory as he described it in Oration 2: the very nature of the power seeking out the prospective officeholder. In political terms, this force majeure was the *vox populi*, the consensus of the populace embracing the reluctant ruler through acclamation[36]. For Gregory, it was the *vox Dei* calling the chosen[37]. This is a difference both in kind and in magnitude. Whereas the *vox populi* or that of the emperor is still that of a human (albeit a semi-divine human in his scope and power), calling for service in an empire constructed by men, God's voice demands service in the everlasting empire of his glorious church, assembled through His Son and His Spirit.

Gregory's flight was not caused by a "lack of education or excess frivolity". On the contrary, he was all too aware that "each body contains [...] an element that rules, and presides, and another, which is ruled upon and guided". Hence, priests are necessary.

[32] Symm. *Ep.* 1. 58; J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court: A.D. 364-425*, Oxford, 1975, p. 1-12, quote p. 11.

[33] Cf. e.g. Themistius, *Or.* 8. 104c; 24. 308a; 26. 326b; Libanius, *Ep.* 336.

[34] To cite two representative passages: Symm. *Ep.* 7. 129: «*Liceat igitur mihi imitari erga te parsimoniam religionum, quibus iure amicitia confertur, et officium pium brevi pagina* [...] *persolvere*»; Cic. *Pro Sest.* 45. 98: «*Quid est igitur propositum his rei publicae gubernatoribus* [...] *Id quod est* [...] *maximeque optabile* [...], *cum dignitate otium* [...]. *Neque enim rerum gerendarum dignitate homines efferri ita convenit, ut otio non prospiciant, neque ullum amplexari otium, quod abhorreat a dignitate*». But cf. also Id., *De Rep.* 2. 42. 69; J. F. Matthews, *The Letters of Symmachus*, in J. W. Binns (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London, 1974, p. 58-99.

[35] Thus, the same man who drew forth Symmachus' expressions of sympathy was, according to Ammianus Marcellinus, like a "fish out of water" when forced into retirement «*elemento suo expulsum* [...] *ita ille marcebat absque praefecturi*»; Amm. Marc. *Res Gestae*, 27. 11. 3.

[36] Lizzi, *Il potere*, p. 40; G. Bartelink, *The Use of the Words* electio *and* consensus *in the Church until about 600*, in *Concilium*, 77, 1972, p. 147-154.

[37] R. Lizzi, *Tra i classici e la Bibbia: l'otium come forma di santità episcopale*, in *Modelli di santità e modelli di comportamento*, Turin, 1994, p. 43-64.

> In the same way [...] God has established that in the churches some are brought to the pastures and ruled, [...] while others are the shepherds and masters for the coordination of the Church[38].

This, namely the necessity to rule and the high honor thereby conferred, is one aspect, which makes the office of priesthood such a *tyrannis*.

However, priesthood exacts even more severe demands: it is in its very essence "a servitude and a command (*leiturgia kai hegemone*)"[39]. Both these aspects as well as their combination create a yoke that is nearly impossible to carry[40]. Gregory himself must serve three different masters. First and foremost, filiar duty demands obedience to his father: he had to heed his father's wishes. Secondly, he must submit to the *tyrannis* of his congregation. It is his duty as a priest to serve them; that is, he is beholden to the tyranny of those who are his subjects[41]. Last but not least, to become a priest is to become God's slave (*tou Theou* [...] *doulein*)[42]. As God's slave, the priest must obey him absolutely. Such obedience requires commanding others, and to guide human souls towards the divine good – a task of near impossible magnitude.

Difficult as it may be to obey, to command human beings is a harder task. For, Gregory is not one to think that to lead humans "is the same thing as to herd a flock of sheep or a herd of cows". A wandering sheep is easily discerned and disciplined, moreover, no one is concerned with a sheep's virtue. To guide human souls, however, requires skills a mere mortal rarely possesses. The soul as opposed to the body cannot be guided by force; its guidance requires the power of persuasion[43]. For that, one must possess the persuasive force of the exemplar, of the man who moves his audience through the power of skillful words supported by his appropriate conduct. Traditionally, according to Gregory, physicians display those skills most often. Yet, a physician need only cure the ills of the body, and hard as this may be, at least his patients are usually desperate for a cure. A priest, on the other hand, must be the physician of the soul, an altogether more exacting task[44]. Human souls resist being drawn towards the good, tending by nature rather toward evil. Moreover, their souls are multi-

[38] *Or.* 2. 3. 3-10. Cf. *Or.* 32. 7-12.

[39] *Or.* 2. 4. 6-11.

[40] *Or.* 2. 6. 15; *De vita sua* 390-394, 337-356. Cf. Jerome, *Ep.* 125. 8: «*iugum Christi collo suo imposuit*».

[41] Paul, 1 *Cor.* 9. 19-23; Gr. Naz. *Or.* 2. 1, 2. 6, 2. 72 and *Or.* 1. 1 and *Or.* 3. 1.

[42] Gr. Naz. *Ep.* 7. 5.

[43] *Or.* 2. 9-12.

[44] *Or.* 2. 16-17.

faceted and given to many disguises[45]. Yet, as physician of the soul, the priest's gaze must penetrate layers of dissimulation to discern what is hidden in the very depth of the human heart[46].

A true physician, Gregory emphasized, required many years of training to develop an exact scientific canon (*techne*) enabling him to recognize the external signs of the maladies of the body, and to prescribe the appropriate remedies[47]. Furthermore, to be effective, that is persuasive, the physician himself must present a worthy image (*eikon*), which in its turn required a *techne* permitting both physician and patient to distinguish the good from the bad practitioner[48]. Now, if such rigorous training was expected of the physician of the body, how much more then must be demanded of the physician of the soul[49]? He, after all, must develop a science (*episteme*) enabling the diagnostic gaze to penetrate the souls of his patients, and to guide them towards the unity of Truth. Only a sharply honed diagnostic gaze will be able to recognize the most pernicious illness of them all, heresy[50], and to root it out, thereby curing the body of the Church from division and schism, and return it to the unity of the baptismal vow[51].

[45] *Or.* 2. 11 and 15.

[46] *Or.* 2. 16-21, 30-32.

[47] Cf. in particular Galen, *On prognosis*, ed. V. Nutton, Berlin, 1979 (*Corpus medicorum graecorum*, 5. 9. 2), p. 196-378; T. Barton, *Power*, p. 140-168; G. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969, chapter 5; C. Ginzburg, *L'alto e il basso. Spie*, in *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Turin, 1992, p. 107-132, p. 158-209.

[48] Gr. Naz. *Or.* 2. 13 and 27. Galen, *On Examinations by which the Best Physicians are Recognized*, ed. A. Z. Iskandar, Berlin-Leipzig, 1988 (*Corpus medicorum graecorum. Suppl. orientale*); Ps.-Hippocr., *De flatibus* 1, ed. W. H. S. Jones, London, 1959, p. 226. For the relation between status and comportment cf. M. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995, esp. p. 159-168.

[49] *Or.* 2. 16-21, 30-32.

[50] Gregory mentions three "actual theological maladies: atheism, Judaism, and polytheism", which he equates with Sabellius, Arius, and "certain among us who are excessive in their orthodoxy", *Or.* 2. 37. For further discussion of the theological implications of *Or.* 2 cf. my forthcoming *Sons and Fathers. Gregory of Nazianzus on the Bishop.* For a masterly discussion of link between heresy and sickness cf. J. R. Lyman, *The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius Panarion 64*, in *Studia Patristica*, 31, 1997, p. 445-451; and Id., *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth-century Church*, in *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven, 1999 (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium*, 137). To link Gregory's use of the physician to his own state of health, Ruether, *Gregory of Nazianzus*, p. 89, seems misguided.

[51] *Or.* 2. 16 and 22; Bernardi, in Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, p. 120, n. 1.

For the priest, according to Gregory, such training consist in absolute obeisance to God's commandments. These commandments are God's words as laid down in Scripture. To serve God as the master of his flock thus requires complete obedience to Scripture, "this is the medicine of which we are the servants and collaborators"[52]. Scriptural reading is the professional training of the Christian physician of the soul. To be successful, such training requires the withdrawal of the philosophical life[53]. Only *hesychia* combined with *enkrateia* provide the conditions necessary for complete immersion into Scripture. They alone grant the physician of the soul *apatheia*, that is freedom from the interference of ambitions, desires and passions, which might otherwise cloud his own mind and prevent him from understanding Scripture correctly, thereby inhibiting his own discernment and impeding his true guidance of Christ's flock.

In Gregory's reinterpretation, the philosophical retreat acquired a new dimension: although deeply influenced by its original aristocratic purpose of leisurely "philosophical speculation", it became instead the quintessential prerequisite for those of God's slaves who commanded his flock[54]. The *otium* of the ascetic retreat alone granted the freedom of absolute submission under God's will, and thus made possible the slave's obedience to the master, the Word. Only immersion into Scripture and subjection to it could provide the necessary professional training that would produce a diagnostician capable of discerning heretical thoughts in the hearts of the flock, which may then, again through Scripture, be cured by the physician of the soul. The priest's *eikon*, his exemplar showing him the way at every step, is Paul. The Apostle's slavery to Christ is the ideal prototype, and only true *mimesis* of Paul's slavery through *enkrateia* and *anachoresis* will make a priest persuasive, and hence into an appropriate and effective master and guide of souls, a true slave of God's slaves[55].

The ideal priest in Gregory of Nazianzus' view is thus the ideal theologian and teacher. He becomes such a theologian first through continuous *enkrateia*, which alone will ensure the physician's freedom from distracting passions, and, second, through rigorous

[52] *Or.* 2. 23 and 26. 1-3.

[53] As Nussbaum emphasizes, *Therapy*, p. 72-75, p. 494-496, medical arguments presuppose a "truth" that is no longer searched for, but already known and then applied to the patient by his superior, the physician.

[54] Nussbaum, *Therapy*, p. 484-510. The classic treatment of the role and function of the philosopher remains J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft. Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*, Stuttgart, 1989.

[55] *Or.* 2. 51-56, 69.

professional training during periods of withdrawal. These may be interspersed into his public career whenever necessary, since such withdrawal provides the means for a re-evaluation, indeed, innovation of doctrinal tenets through continuously perfected obedience to Scripture[56]. However, *enkrateia* and *anachoresis* not only train the true Christian leader's internal, moral capability, they also provide his external credentials, once he is ready to assume leadership of his flock. It is his appearance and comportment that distinguishe the true physician-priest from the charlatan:

> [His hair is] dry and neglected, his feet are nude [...] his tonsure is becoming, his dress without ostentation, his belt simple, [...] his walk measured, his smile discreet; his words without flattery.

In short, his body is that of the ascetic philosopher. The impostor's hair instead is carefully groomed; his dress elaborate and perfumed, his walk gauche and his speech redolent of flattery[57]. And, the true Christian physician of the soul will have been forcibly recalled from his retreat, whereas the power-hungry impostor has rushed to the "altar"[58].

Oration 6: implementation and reconciliation

Gregory the Elder had been a worthy, orthodox leader, a patriarch and new Abraham – in his own time. But he had remained involved in the world, and as a result, he had been too simple and too innocent[59]. He had not undergone professional training, and had therefore lacked the essential element of discernment. The "overzealous" brothers who had questioned his signature in 360/361, on the other hand, may well have been ascetics[60]. Basil likewise had responded to the doctrinal crisis caused by his bishop's signature by retreating. And so had Gregory. At every step, both in his Oration 2

[56] *Or.* 2. 78, 91-93, and *passim*; *Or.* 6. 1-2.

[57] *Or.* 6. 2. *Or.* 2. 8. "Bad" bishops are fully drawn in Gregory's *De se ipso et de episcopis (carmen 2,1,12)* 335-339, ed. B. Meier, Paderborn, 1989, p. 16-17. Cf. especially T. Shaw, *Wolves in Sheep's Clothing: The Appearance of True and False Piety*, in *Studia Patristica*, 29, 1997, p. 127-132.

[58] *Or.* 2. 40-43, 80-82, 112-114.

[59] Gregory is not alone in breaking the nexus between orthodoxy and simplicity. Cf. J. R. Lyman, *Historical Methodologies and Ancient Theological Conflicts*, in *The Papers of Henry Luce III Fellows* in Theology, v. 3, ed. M. Zyniewicz, Atlanta, 1999, p. 75-96; R. Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley, 1995, p. 1-30, esp. p. 29-30 for some of the institutional aspects of simplicity.

[60] Or had, at least, proto-ascetic leanings, *Or.* 6. 2-3. Cf. N. McLynn's perspicacious remarks, *Gregory the Peacemaker*, p. 212-213, and p. 197.

and in Oration 6, Gregory justifies his challenges to doctrine and leadership, including his own father's position, through the benefits derived from his withdrawal and that of his companion Basil. Precisely his retreat – his "flight" – had given him the opportunity to formulate and to justify his concept of ideal leadership, a concept that did, after all, challenge his own father's qualifications. Yet another period of retreat to Annesi, again together with Basil, had permitted Gregory to formulate the doctrinal concept that was to be the basis for the resolution of the four-year schism, celebrated in Oration 6: peace is consensus regarding the nature of God. It is sanctified because God himself is harmony; within the divine there is no rupture. The divine is one in essence, hence peace is

> adoring the Father, the Son and the Holy Spirit, recognizing in the Son the Father and in the Spirit the Son [...] distinguishing them before uniting and uniting them before distinguishing them [...] since they are One not through *hypostaseis* but because of their divinity[61].

This formulation of divine unity provides Gregory's basis for the reconciliation celebrated in Oration 6. It is a model of accommodation, achieved as shown by Neil McLynn, entirely on Gregory the Younger's terms. Gregory the Younger, not the bishop, welcomed the schismatic brothers back into the fold. He did so without any discernible disciplinary action: they had, after all, only sought new leaders with the intent to make an "innovation (*kainotomia*) for the defense of true piety and to come to the aid of the suffering orthodox doctrine"[62]. If they had not seriously erred, then neither had his father: Gregory the Elder, likewise, had never failed in his orthodox piety. In his case, it was his simplicity and lacking diagnostic gaze that had caused his failure to discern the heresy behind ambiguous statements. He had not possessed enough of what the schismatics had had in over-abundance. In the end, it had only been Gregory the Younger, who had been capable of correct discernment, thus only he – and not necessarily the one who holds the power of the office – has the authority to serve God by commanding his flock.

*
* *

Gregory of Nazianzus is rarely if ever characterized in scholarship as a theoretician of ecclesiastic office. This honor is

[61] *Or.* 6. 22; a relationship he later defined as "procession", i.e. moving forward in a didactic framework, cf. *Or.* 30. 19; Benin, *Footprints*, p. 42-43; and esp. Rousseau, *Basil*, p. 82-100; Drecoll, *Trinitätslehre*, p. 21-116.

[62] *Or.* 6. 11. For *kainotomia* cf. Gr. Naz., *Ep.* 101. 1 and Id., *Lettres théologiques*, ed. P. Gallay, Paris, 1974 (*Sources chrétiennes*, 108), p. 37, n. 2.

bestowed upon his friend Basil of Caesarea, as well as men such as Athanasius of Alexandria, Ambrose of Milan, and Augustine of Hippo[63]. Indeed, when compared to those men and their careers, Gregory was an ecclesiastical failure. He languished as his father's adjunct, was made bishop of a dusty road-stop, and failed rather ignominiously after a brief tenure as bishop of Constantinople. As a result, he is often described, to cite Philip Rousseau, as unable "to seize his <ecclesiastical> opportunities", "petulant" and insincere, altogether of a different caliber than true professionals such as Basil[64]. However, this narrative of Gregory's career reflects an a-historical definition of the nature of episcopal office, and underestimates his contributions to its creation[65]. Though deeply imprinted by his personal situation and his social status with its highly developed notions of the appropriate, the *decorum* or *prepon*, Gregory's model of the ideal priest did not remain idiosyncratic[66]. Gregory himself developed the themes of Orations 1-3 and 6 into leitmotifs, repeated and elaborated at every instance in his later writings on the nature and function of priesthood. More importantly, these themes became fundamental for later authors. Oration 2 *Apologia de fuga* became the model for John Chrysostom's *De sacerdote*, in its turn a veritable best-seller, and it exerted profound influence on Gregory the Great's thinking about the nature of priesthood[67]. Gregory's notions of *decorum* also found

[63] T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge (MA), 1993; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, 1995; N. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley, 1994; P. R. L. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley, 1967.

[64] Rousseau, *Basil*, p. 65, p. 87; P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1943, esp. p. 243 on his "oriental soul"; J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1995, stresses his "depressive temperament"; R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988, p. 705-706, "we cannot acquit him of pusillanimity".

[65] Rousseau, *Basil*, 84-90, but cf. N. McLynn's reappraisal, esp. *Gregory the Peacemaker*, p. 183-216; Id., *The Voice of Conscience: Gregory Nazianzen in Retirement*, in *Vescovi e pastori*, 2, p. 299-308; Id., *A Self-Made Holy Man: The Case of Gregory Nazianzen*, in S. Elm and N. Janowitz (ed.), *The "Holy Man" Revisited (1971-1996): Charisma, Texts and Communities in Late Antiquity*, Baltimore, 1998 (*Journal of Early Christian Studies. Special Issue*, 6), p. 463-483.

[66] On literary notions of *decorum* cf. R. Dodaro, Quid deceat quaerere *(Cicero,* Orator *74). Literary propriety and orthodox discourse in Augustine of Hippo*, in this volume.

[67] A. Louth, *St. Gregory Nazianzen on Bishops and the Episcopate*, in *Vescovi e pastori*, 2, p. 281-285; Jean Chrysostome, *Sur le sacerdoce*, ed. A.-M. Malingrey, Paris, 1980 (*Sources chrétiennes*, 272), p. 21-22, p. 26. For the relation between Gr. Naz.'s *Or.* 2 and John Chrysostom, cf. Lochbrunner, *Priestertum*, p. 39, p. 70; R. A. Markus, *Gregory the Great's rector and his genesis*, in J. Fontaine, R. Gillet

their continuation in Ambrose's *De officiis ministrorum*, where the concept of appropriate behavior becomes the fundament of ideal priesthood[68].

Most importantly, however, his and Basil's requirement of ascetic retreat as professional training became the prerequisite for orthodox priesthood: only the priest as philosopher and physician has the "diagnostic gaze", the mind and the "body for the job", since he alone has access to that superior knowledge of Scripture, which will cure the soul of the individual as well as the entire "body of Christ"[69].

Susanna ELM

and S. Pellistrandi (ed.), *Grégoire le Grand*, Paris, 1986, p. 137-146; R. A. Markus, *The World of Gregory the Great*, Cambridge, 1997, p. 17-33.

[68] Lizzi, *Il potere*, p. 23; McLynn, *Ambrose*, p. 252-256; M. Testard, *Étude sur la composition dans le* De officiis ministrorum *de saint Ambroise*, in Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, Paris, 1974, p. 154-197.

[69] Bourdieu, *Distinction*, p. 200-225, p. 466-500.

PIERRE-ANTOINE FABRE

IGNACE DE LOYOLA EN PROCÈS D'ORTHODOXIE (1525-1622)

Ignatius of Loyola On Trial for Orthodoxy (1526-1622)

This study begins with consideration of two series of trials concerning Ignatius of Loyola. The first series consists in the trials held in Alcala de Henares, Salamanca and Rome between 1526 and 1538; the second series concerns the beatification and canonization processes during the last years of the sixteenth century prior to 1622 when he was canonized by Pope Gregory XV.

My hypothesis suggests an interaction between the two series, one which throws light on the discourse of orthodoxy in the first Jesuit tradition. The retrospective construction of a potential heterodoxy for Ignatius of Loyola through the trial narratives constitutes part of the construction of his orthodoxy within the same trials. The play on the two series of trials in the Jesuit tradition constructs a deep continuity between them : the trials for heterodoxy comprise a moment in the definition of an orthodoxy, and the trials for orthodoxy maintain the potentiality of a heterodoxy. The two series of trials progressively bestow their authority on Ignatius as the founder of the Society of Jesus in the context of his Counter Reformation enterprise.

In this paper I focus on a detailed analysis of a document extracted from the very large corpus of the Spanish and Roman ecclesiastical processes leading to the canonization of the Jesuit founder. This document contains the minutes of the first Spanish trial (the 'ordinary' one), held in 1595 with regard to Ignatius' sojourn in the city and University of Alcala around 1525-1527 (the time of the possible heterodoxy of the young man).

On the basis of this document I intend to show, first, that to prove Ignatius' sanctity appears in fact to require an impossible demonstration of his orthodoxy and, second, that the impossibility of this demonstration reveals a very important aspect of canonization : it is an act of authority on the part of the government of the church, and orthodoxy is the other name of this authority. The requirement of such an act of authority to bring closure to the process of an impossible demonstration is also what legitimates the power which takes the final decision.

Pierre-Antoine Fabre, École des hautes études en sciences sociales, Paris.

Le Groupe de recherches sur l'orthodoxie dans l'histoire du christianisme, je le rappelle pour préciser les conditions de l'inscription de cet exposé particulier dans le cadre général de notre entreprise, s'est rassemblé autour d'une question, qui les mobilisait tous dans des contextes historiques extrêmement divers et avec des instruments de travail eux-mêmes différenciés – historiques, théologiques, philosophiques – sur une série délibérément partielle de lieux d'investigation, traversant cependant tout le champ de l'histoire du christianisme occidental. Cette question se formulait ainsi : comment penser ce que l'on appelle l'«orthodoxie»? Comment prendre la mesure de trois phénomènes, la constitution, le maintien, et la dissolution d'une orthodoxie, à partir du moment où l'orthodoxie elle-même se caractérise par le fait de ne pas se définir elle-même, mais d'apparaître comme toujours déjà définie, parce que l'autorité qui la représente se réclame justement d'en être seulement représentante? Elle fonde en effet la légitimité de sa représentation sur une tradition dont elle émane – dont cette autorité émane et dont les contenus d'orthodoxie dont elle se réclame émanent aussi. Comment penser ce complexe dogmatique, juridique et politique qui ne dit le plus souvent son nom, qu'en ce qu'il marque ce qui n'est pas lui? Comment penser l'hégémonie dont se réclame naturellement toute orthodoxie et l'exclusion qui, cependant, délimite ses frontières? Comment penser l'absorption dont elle fait preuve en même temps que les rejets par lesquels elle se désigne?

Trois lieux névralgiques sont apparus au cours de ces recherches. Premièrement, le rapport de l'autorité et du pouvoir, et la manière dont un pouvoir se trouvait fondé en orthodoxie par toute une série d'actes de pouvoirs dont le repérage, et l'isolation, voire l'autonomie décisionnelle, demeuraient souvent opaques dans les cas auxquels nous nous trouvions confrontés : comment l'orthodoxie fonde-t-elle un pouvoir en même temps que ce pouvoir constitue l'orthodoxie? Deuxièmement, le rapport d'une orthodoxie avec une tradition, que cette orthodoxie contribue à légitimer en même temps que – autorité et pouvoir confondus – elle s'en réclame. Troisièmement, le rapport de l'énoncé d'orthodoxie avec le contexte de son lieu d'énonciation : comment un même énoncé peut-il ou non relever d'une énonciation correcte qui établira ou non son caractère d'orthodoxie : troisième manière de déplacer le problème d'une définition proprement doctrinale du contenu d'orthodoxie; troisième manière de déplacer le problème de la position d'orthodoxie vers celui d'un processus de composition – et par conséquent aussi de décomposition – de cette position.

Perspectives de l'enquête

L'enquête que j'ai ouverte dans le cadre de ces travaux trouve son point de départ dans une hypothèse historique très générale, portant sur les canonisations à l'époque moderne, et les conditions de sa progression, son armature logique, en quelque sorte, dans une hypothèse spécifique, portant sur le phénomène des fondations d'Ordres.

Hypothèse générale : la dilation, voire le reflux, des canonisations de théologiens à l'époque de la Contre-Réforme, sont contemporains d'une amplification des controverses dogmatiques et d'un recul de la fonction d'arbitrage des «autorités», contemporains, donc, d'un certain brouillage de l'orthodoxie (au bénéfice, peut-être, d'une explicitation du concept même d'orthodoxie dogmatique). Or ce brouillage pourrait avoir pour effet et corollaire, dans les procès de canonisation des fondateurs d'Ordres pendant la première moitié du XVII^{e} siècle, procès dont la courbe est inverse à celle des canonisations théologiennes, ce que j'appellerais un brouillage de l'hétérodoxie «spirituelle», un parasitage par occupation et par réduction.

Hypothèse spécifique : cette hétérodoxie ou cette hétéronomie de l'orthodoxie trouve son ancrage dans une logique propre à la fondation d'un Ordre. Le commencement absolu de la fondation, comme réinstauration d'un lien social, d'un système de croyances et de représentations, découpe l'orthodoxie qu'il institue sur le fond, sur l'abîme, d'une altérité radicale, et la découpe à ce point que l'instant sublime de la fondation – telle une naissance – résiste au savoir, sauf rétrospectif. Mais cette contrainte forte a deux conséquences : la première est que la rétrospection enclenche une régression à l'infini, l'ordre institué s'affirmant comme l'horizon indépassable de son propre passé – d'où par exemple ce détail, au détour d'un interrogatoire du procès de canonisation d'Ignace de Loyola, selon lequel celui-ci aurait dit, ouvrant l'œil dans son berceau : «Mon nom est Ignacio» (c'est-à-dire non plus – c'est cela qui est le plus extraordinaire – le Iñigo basque, mais déjà le Ignacio castillan, en route vers le Ignatius romain); la seconde conséquence est que cette rétrospection forcée place toujours, parce qu'aucune autre déclaration de fondation n'est possible et qu'elle en tient donc lieu, le discours institutionnel de la fondation sur le bord de son altérité, la confirmation d'une orthodoxie à la frontière de son non-lieu hétérodoxe.

D'où l'intérêt, m'a-t-il semblé, de traverser la longue durée de la série de procès à l'œuvre dans la vie et dans la mort d'Ignace de Loyola, fondateur de la Compagnie de Jésus, comme autant d'étapes successives de la canonisation du saint, mais aussi comme autant de rappels ou de retours d'un fond d'hétérodoxie toujours contourné – comme tout envers – et toujours insistant – comme tout support.

Une série de procès, donc, depuis les procès et enquêtes inquisitoriales intentés contre Ignace en Espagne, en France et en Italie entre 1526 et 1538 (la Compagnie de Jésus reçoit sa bulle pontificale de fondation en 1540) et les procès de béatification et de canonisation dont les premières démarches officielles (ou procès ordinaires) sont amorcées en 1595, jusqu'à la béatification en 1609 et la canonisation en 1622; le procès romain de 1538, dans lequel Ignace fait face aux attaques portées contre ses premiers compagnons et lui-même par un prédicateur du couvent des Augustins, demande et obtient d'être acquitté de tout soupçon, pour enchaîner immédiatement après sur la procédure de reconnaissance de la Compagnie de Jésus, apparaît dans cette série comme le dernier acte de la phase des procès en hétérodoxie et le premier acte de celle des procès en orthodoxie; procès de transition dans lequel la plupart des protagonistes des premiers procès, directement ou indirectement présents à Rome en 1538, apportent leur soutien au fondateur imminent, opérant le passage de la position d'accusateur dans la première série à celle de témoin dans la seconde (en particulier Juan Rodríguez de Figueroa, vicaire d'Alcalá et protagoniste des procès de 1526-1527).

Mais j'insisterai ici sur un point : ce procès continu fait à Ignace, depuis le soupçon de l'hétérodoxie jusqu'à celui de la sainteté, n'est pas établi dans sa continuité par mon propre travail sur les procès-verbaux de ces différents actes. Il est instruit par l'institution elle-même, qui, dans les premiers recueils historio-hagiographiques de sources compilés à partir de la fin du XIX^e^ siècle, met en série procès en hétérodoxie et procès en orthodoxie. Plus encore, c'est dans la première phase historique de cette publication, à Madrid dans les années 1910[1], c'est-à-dire sur le versant le plus conservateur de l'histoire de la Compagnie restaurée, que cette continuité apparaît avec le plus d'ostentation, alors que le second temps de publication de sources, à Rome dans les années 1930, recompose ces recueils en fonction d'une relégation au second plan des actes du procès de canonisation et, du même coup – j'en fais le constat – des procès en hétérodoxie des années 1520-1530. Il faut donc renoncer à faire de la publication des sources de ces procès l'effet d'une contestation de l'historiographie hagiographique du XIX^e^ siècle – comme on pourrait en avoir la tentation naïve – et déplacer le débat dans d'autres termes : il s'agit en effet de faire apparaître comment les sources mobilisées pour la constitution de cette série rendent possible un brouillage de l'altérité hétérodoxe, c'est-à-dire sur quelles

[1] *Scripta de S. Ignatio*, I-II, Madrid, 1916-1918 (*Monumenta historica Societatis Iesu* [= *MHSI*], 25 et 56).

homologies entre les deux massifs de procès se fonde l'opération de leur mise en série, de telle manière que le recouvrement ou le rapport spéculaire de ces deux massifs autorise aussi bien une réactivation du pôle hétérodoxe dans les procès de canonisation et une rétrospection du pôle orthodoxe dans les procès en hétérodoxie – de telle manière, pour le dire autrement, que l'hétérodoxie d'Ignace de Loyola soit dans un même mouvement rejouée et conjurée par les effets de cette mise en série.

La question qui m'occupe, et qui, je l'espère, pourra contribuer à notre réflexion commune, est donc celle de la relation entre la construction d'une hétérodoxie comme frontière, limite, menace refoulée – mais aussi brandie – d'une orthodoxie qui trouve pour elle-même, dans cet exercice, ses propres fondements, d'une part, et d'autre part l'irréductible écart de ce que j'appelais – prudemment – une hétéronomie. Comment comprendre, voire admettre qu'une institution puisse être actuellement troublée de s'inventer un passé trouble? La difficulté est ici de prendre toute la mesure de l'instrumentation orthodoxe de l'hétérodoxie sans tomber dans son piège et de repérer les conditions de possibilité de cette instrumentation – dans l'élaboration des sources – sans réduire leur spécificité et la rabattre sur l'interprétation de ces mêmes sources.

Une première approche consisterait ici à mettre en œuvre ce que j'appelais une logique de la fondation, en montrant comment le fondateur, dans l'entreprise d'un commencement radical, se trouve toujours déjà en état de survie par rapport à un âge antérieur, dont il est, à son corps défendant, le vestige excessif – au point que lorsqu'Ignace de Loyola meurt et que l'on fait l'autopsie de son corps, on se demande comment il n'est pas déjà mort depuis longtemps, tant il est calcifié intérieurement de calculs de toutes les couleurs, déjà un tableau de lui-même, en quelque sorte. De ce point de vue, et si l'on prend en compte ce que j'indiquais plus haut de la rétrospection à l'infini du temps de la fondation, les procès en hétérodoxie de ce mort-vivant tendent vers les procès d'un mort – vers les procès de canonisation. Vers les procès d'un mort, mais des procès qui, puisque le fondateur était déjà survivant à lui-même, font revenir inversement sa vie à l'infini – comme l'attestent les réapparitions fantomatiques du fondateur dans nombre de récits de la seconde moitié du XVI^{e} siècle. Du coup, le spectre de l'hétérodoxie hante l'institution de l'orthodoxie.

Or cette première approche ne se laisse pas réduire, me semble-t-il, à une interprétation rétrospective des procès en hétérodoxie. Et ceci pour deux raisons. D'une part parce que, si rétrospection il y a, elle est contemporaine de l'articulation des deux phases du procès d'Ignace – en hétérodoxie et en orthodoxie. Ainsi du chapitre des *Acta Patris Ignatii* consacré au séjour d'Ignace de Loyola à Alcalá. C'est

un récit dicté par le fondateur de la Compagnie peu avant sa mort, entre 1553 et 1555. Or ce récit «testamentaire», dernier témoignage d'Ignace vivant en direction expresse de sa postérité, organise le relais, précisément, entre le témoignage et l'attestation de ce témoignage (comme plus tard le procès informatif de 1595), en faisant du récipiendaire de la dictée l'énonciateur de ce même récit à l'intention d'un troisième personnage, qui n'est donc plus le témoin direct de ce qui fut dit et qui rédige, sous cette nouvelle dictée, le texte du récit. Dernier témoignage d'Ignace vivant, mais aussi, donc, première attestation – première anticipation des témoignages de ceux qui, n'ayant rien vu ni entendu, croiront, lors des enquêtes du procès ordinaire – je vais y revenir. Mais le récit d'Ignace est aussi le dernier acte des procès antérieurs, en ce qu'il est entièrement ordonné au rituel d'un aveu, dans une sorte de pastiche inquisitorial dont je fais ici une hypothèse de travail, sans pouvoir cependant en développer tous les mobiles, dont une partie concernerait la contrainte politique, sous le pontificat de Paul IV et dans une épreuve difficile pour l'Ordre, d'instituer la figure de son fondateur comme figure sainte – pour reprendre le terme utilisé alors par certains soutiens de la Compagnie, en Espagne en particulier. Mais il faudra «importuner le Père», je cite la préface donnée par Jérôme Nadal à ce récit en 1567; il faudra s'y reprendre à trois fois, selon les trois reprises conventionnelles des interrogatoires de l'Inquisition; pour obtenir finalement un récit qu'Ignace, qui le dicte mais refuse de le relire, ne signera pas, pastichant là encore le refus de souscrire à l'aveu arraché – et l'acquittement au bénéfice du doute. Ignace de Loyola, convoqué à instruire son propre procès en canonisation, double le récit qu'il fait de sa vie – et qu'il suspend d'ailleurs au seuil de l'institution de l'Ordre, en 1540 – d'une figure hétérodoxe dont il s'acquitte (comme dans tous ses procès depuis 1526) tout en substituant son altérité à l'identification d'une figure sainte, dont il délègue l'autorisation au récipiendaire de son récit.

D'autre part, si nous devons éviter la voie d'une interprétation purement instrumentale de l'hétérodoxie supposée du futur fondateur et saint, c'est aussi parce que les procès-verbaux d'Alcalá ou de Salamanque en 1526-1527 redoublent d'eux-mêmes la lecture rétrospective qu'en instruit la mise en série des procès successifs. En effet, s'il est vrai que l'après-coup de la fondation rend en quelque façon inassignable le temps même de cette fondation, il reste que ce caractère inassignable fait refluer le temps de fondation vers celui de l'institution, et particulièrement vers celui de la sanctification de cette institution par la canonisation de son fondateur. Or les procès-verbaux de 1526, en faisant apparaître, en particulier, l'intensité des liens, dès cette époque, entre Ignace et ses premiers compagnons, dénient l'établissement de ces liens comme sanction de l'acte de fon-

dation lui-même, et construisent donc la dilution de cet acte sur des bases qui, si elles ne sont pas contradictoires avec lui, restent partiellement hétérogènes à l'interprétation rétrospective de la préhistoire ignatienne de la fondation de la Compagnie dans l'historio-hagiographie de la tradition, et ceci d'autant plus que l'enquête du procès ordinaire focalise inversement la scène d'Alcalá sur la seule figure du principal suspect d'orthodoxie : Ignace. Il est remarquable, de ce point de vue, que le scripteur de la dictée auto- (ou pour mieux dire hétéro-) biographique d'Ignace, ajoute à la mention de la présence de certains compagnons à Alcalá la modalisation : «segun creo»[2], qui retrace par une autre voie ce que je précisais à l'instant des modalités de transmission des *Acta* d'Ignace, en faisant passer du côté d'un croire ce qui, dans les procès-verbaux de 1526-1527, relevait du témoignage. Or c'est toute l'articulation des deux séries de procès qui se trouve ici interrogée.

En effet, et j'esquisse une deuxième approche de ce dossier de sources, l'homologie des deux massifs processoriaux se fonde aussi sur leur logique interne : dans le premier cas, les interrogatoires des témoins directs des faits et dits d'Ignace à Alcalá débouchent sur une série d'énoncés indéterminés, qui n'établissent ni l'orthodoxie du prévenu ni son hétérodoxie (puisque ses propositions et ses actions ne relèvent pas de l'affirmation dogmatique d'un lettré accompli et restent, en quelque sorte, suspendues de sens). Aussi l'acquittement est-il prononcé au bénéfice du doute. Dans le second cas, les conclusions de l'enquête conduite à Alcalá en 1595 parmi les témoins indirects des événements de 1526 sont apportées au bénéfice de la croyance. Mais sont-elles apportées au terme d'une argumentation dont la preuve de l'orthodoxie d'Ignace de Loyola serait le terme déductible?

La solidarité des deux versants de l'enquête me semble essentielle pour l'éclaircissement de cette question. Car elle réeffectue ce qui est au cœur même de la relation du fondateur et de l'institution qu'il a fondée – ou, beaucoup plus généralement, de l'institution qu'il a contribuée à refonder, l'Église catholique contre-réformée : relation entre ce qui est vu dans le temps d'un suspens de croyance, d'une éclipse de l'adhésion, et ce qui est cru quand il n'est plus vu et parce qu'il n'est plus vu. Relation entre, d'une part et en même temps, Ignace «ne pouvant pas ne pas voir» les Personnes divines, comme il le confesse dans son *Journal des motions intérieures*[3], et les

[2] *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... I. Narrationes scriptae ante 1557*, ed. D. Fernández Zapico et P. Leturia, Rome, 1943 (*MHSI*, 66), p. 69.

[3] *Constitutiones et regulae Societatis Iesu. I. Monumenta constitutionum praevia*, Rome, 1934 [réimpr. 1967] (*MHSI*, 63), p. 94; Ignace de Loyola, *Écrits*, trad. M. Giuliani, Paris, 1991, p. 334.

témoins oculaires de sa vie produisant sur celle-ci des énoncés neutres, sans savoir que croire – et d'autre part la responsabilité de croire.

Or si j'insiste ici sur le rapport de cette imposition de voir et de la décision de croire, c'est parce que les visions d'Ignace (auxquelles de nombreux développements liés aux procès de béatification et de canonisation feront croire en investissant ces visions d'un monde d'images auxquelles il faudra bien alors croire – et seulement croire), c'est parce que les visions d'Ignace, donc, dans leur manque avoué – j'utilise, bien sûr, ce terme à dessein – à y discerner des figures distinctes, et spécialement celles de la Trinité, sont hérétiques – en ce sens qu'elles ne saisissent (*hairein*) du tout qu'un aspect particulier (*hairesis*) qui se substitue à lui. Leur hétérodoxie n'est évitée que par leur multiplication – puisque, comme le remarque Pascal, la totalisation des points de vue hérétiques résout l'hérésie comme point de vue partiel sur le tout[4]; mais cette multiplication procède d'un doute, la réserve de l'adhésion tenant, retenant, faisant revenir un objet inapproprié. La répétition des témoignages, qui retrace à nouveau un fil continu entre les deux séries de procès, inscrit alors au cœur même des procès en orthodoxie l'inquiétude qui travaille les vues du fondateur, premier témoin de lui-même, et la procession de ses témoins, qui ne peuvent plus être des témoins oculaires mais qui, du même coup, en tiennent lieu et réactivent dans le temps de la sanctification l'incrédulité du visionnaire et le scepticisme de ses premiers témoins.

Comment prouver un état d'orthodoxie?

Au-delà de ces premières remarques, j'ouvrirai maintenant une hypothèse plus large, portant sur l'inscription, au cœur même du système processorial (et à partir, comme on va le voir, de la répétitivité des témoignages), d'une défectivité de sa force probatoire, qui me semble pouvoir permettre de comprendre la fonction d'orthodoxie du procès en sainteté, puisque je voudrais y montrer comment, de la même manière que les procès en hétérodoxie débouchaient sur un non-lieu, faute de preuves suffisantes, son procès en orthodoxie débouche sur une sainteté, en l'absence là aussi de preuves définitives – mais comment c'est justement cette défaillance de la preuve qui constitue Ignace de Loyola comme un saint orthodoxe.

[4] Pascal, *Papiers classés*, XIV, 862 : «La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités [...] qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes en un ordre admirable».

La soustraction de la démonstration d'orthodoxie – au sens où l'on parlerait d'une démonstration de force – au régime de la preuve porte trois conséquences essentielles : elle laisse insister, comme je l'ai noté, le soupçon porté sur le futur saint jusque très avant, voire au-delà du terme de son basculement dans la sainteté; elle institue l'orthodoxie comme fondement et non comme produit de ses preuves; elle laisse le champ libre à une mise en orthodoxie définitivement inexplicitée du sujet supposé hétérodoxe, mais qui l'était peut-être effectivement, dont elle s'empare.

L'articulation de ces trois aspects rend possible de définir ce que l'on pourrait appeler une séquence orthodoxe, selon laquelle l'orthodoxie serait moins une capacité doctrinale spécifique qu'un processus par lequel, dans un champ de pratiques institutionnelles et dévotionnelles déterminées, les conditions de la reconnaissance d'un état d'orthodoxie seraient créées.

Remarques générales

J'introduirai la seconde partie de cet exposé, et l'examen précis d'une source processoriale par quelques remarques générales sur l'analyse des procès de canonisation modernes (dans la forme que leur donne la congrégation des Rites fondée en 1588, dont la sanctification d'Ignace de Loyola est l'un des premiers produits), qui permettront de discerner les enjeux de la question de la preuve dans ces procès.

Les recherches récentes de Jean-Michel Sallmann[5] ou de Christian Renoux[6] ont pris acte des limites d'une approche qualitative du matériau processorial en montrant comment la quantité indéfinie des témoins convoqués dans le cadre de ces procès devait être examinée pour elle-même, car elle traçait en droit les contours d'une communauté entière, d'une société chrétienne mobilisée et identifiée dans et par la pratique de ces procès, qui seraient, de ce point de vue, l'envers positif du dispositif inquisitorial, tel que Jean-Pierre Dedieu a pu en démontrer l'efficacité idéologique[7]. J'insisterai cependant pour ma part sur une conséquence de cette extension en droit indéfinie du peuple des témoins à la communauté chrétienne tout entière : son interruption nécessaire de fait. Interrompue en amont puisque le passage des enquêtes préliminaires au procès ordinaire, puis de celui-ci aux procès apostoliques implique la perte de

[5] J.-M. Sallmann, *Naples et ses saints*, Paris, 1994.

[6] C. Renoux, *Une source de l'histoire moderne revisitée : les procès de canonisation*, dans *MEFRIM*, 105, 1993, p. 177-217.

[7] Voir en particulier J.-P. Dedieu, *L'administration de la foi : l'Inquisition de Tolède, XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, 1989 (*Bibliothèque de la Casa de Velázquez*, 7).

la première strate du témoignage, qui ne peut pas ne pas être relayée par la seconde dont il n'est que le préambule inévitable mais juridiquement «illégitime»; interrompue en aval puisque la décision de sainteté intervient alors que la convocation des témoins indirects qui ont relayé les témoins directs ne connaît pas et ne peut pas connaître un épuisement naturel. Il me semble donc que l'on doive insister ici sur la combinaison essentielle du diffèrement et de la répétition : diffèrement d'un procès qui ne peut pas être officiellement ouvert moins de cinquante ans après la mort du suspect de sainteté (la disparition des témoins directs n'est donc pas une faiblesse accidentelle, mais une défection structurelle de ces procès), répétition d'une étape à l'autre d'une masse de témoignages dont l'acheminement vers le verdict du procès se solde par la disparition de leurs premières prémisses[8]. La construction de la preuve rencontre ici son premier handicap fondamental, en même temps que l'épreuve d'orthodoxie du processus global se confirme : les «auditeurs» désignés par le pape pour la préparation des interrogatoires des procès apostoliques sont eux aussi mis en examen par leur fonction : du reste, deux des auditeurs du premier procès apostolique d'Ignace de Loyola – Alessandro Ludovisi et Giambattista Pamphili – sont les futurs Grégoire XV et Innocent X.

J'ajouterai une indication complémentaire : la promotion de la vertu héroïque dans la définition de la sainteté moderne[9] dévalue toute qualité ponctuelle de tel ou tel témoignage particulier; car cette ponctualité est tendanciellement contradictoire avec la continuité de la perfection chrétienne dont il témoigne. Le développement d'une quantité est donc corrélatif de la primauté moderne des

[8] André Vauchez souligne qu'avec l'affirmation de l'autorité pontificale dans la conclusion des procès au cours du XIII[e] siècle et le renforcement corrélatif d'une procédure spécifiquement juridique (qui achève l'enquête par un jugement), «l'information *in partibus* qui constituait le moment essentiel de la procédure [...] perd de son importance au profit de la phase curiale» (A. Vauchez, *La sainteté en Occident dans les derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Rome, 1981 [*BEFAR*, 241], p. 64). Il me semble que ce déplacement, s'il marque le long terme de l'évolution de la procédure, doit toutefois être repéré aussi dans la durée de chaque procès. J'ajoute ici ce passage remarquable de la *Relatio secreta* de 1622, dans lequel la dimension de preuve se trouve de fait conjuguée au passé – au passé d'un présent dont une enquête régressive assignerait très difficilement le lieu probatoire : «*bene animadverterunt auditores in eorum relatione, quam Rituum Sacra Congregatio iam amplexa comprobavit*» (*Relatio facta in Consistorio secreto...*, Rome, 1622, fol. 9).

[9] Je renvoie en particulier à ce sujet aux analyses de R. De Maio, *L'ideale eroico nei processi de canonizzazione moderna*, dans *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Naples, 1973, p. 253-274; et plus récemment G. Sodano, *Il nuovo modello di santità nell'epoca post-tridentina*, dans C. Mozzarelli et D. Zardin (éd.), *I tempi del concilio. Religione, cultura e società nell'Europa tridentina*, Rome, 1997 (*Biblioteca del Cinquecento*, 70), p. 189-202.

vertus sur les miracles dans l'évaluation de la sainteté[10]. Cette primauté, en outre, devrait renforcer le poids des témoignages sur le saint vivant (par rapport à la vérification de ses miracles *post-mortem*) et rend donc plus remarquables encore les contraintes de l'attente.

La nécessité de fait de l'interruption d'une procédure en droit indéfinie et ses conséquences sur le statut défectif de la preuve dans cette procédure trouvent enfin leur confirmation ultime – je ne peux ici que le signaler – avec l'articulation profonde, dans l'orthodoxie catholique moderne, de l'achèvement romain de toute procédure de canonisation conduite jusqu'à l'étape du procès apostolique et du principe de l'infaillibilité pontificale, comme le montrerait, par exemple, l'examen de l'argumentation de Bellarmin, dans ses *Controverses*, pour la défense de la canonisation des saints[11].

Le processus complutensis *de 1595*

L'enquête se concentre donc maintenant sur un nouvel objectif : «doubler» la limite externe de l'orthodoxie d'Ignace de Loyola, fondateur de l'un des principaux appareils idéologiques de la Contre-Réforme catholique, d'une limite interne, en montrant comment l'orthodoxie du même personnage pouvait se fonder, dans le contexte des procès en sainteté eux-mêmes (et non plus dans le retour des procès antérieurs[12]), d'une impossible confirmation de cette sainteté. Pourquoi continué-je de parler ici d'une «orthodoxie», alors que nous abandonnons sa limite externe (l'hétérodoxie), et que nous venons du côté de la «sainteté»? D'une part pour une raison négative : la sainteté d'Ignace ne diffère pas en qualité d'un «héroïsme vertueux», d'une orthodoxie accomplie (c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs intégralement réalisées dans une série d'actions), parce que le signe de distinction du miracle, je viens de le rappeler, n'occupe plus une place centrale dans les procès modernes : le fait du miracle distingue désormais le béatifié et le canonisé du serviteur de Dieu (admis au procès informatif) et du vénérable (admis au procès ordinaire); il ne distingue plus le saint du commun des mortels; d'autre

[10] Voir sur ce point L. Hertling, *Materiali per la storia del processo di canonizzazione*, dans *Gregorianum*, 16, 1935, p. 170-195.

[11] R. Bellarmin, *Disputationes*, I, Ingolstadt, 1593, «*Quarta controversia generalis. De Ecclesia triumphante*», p. 450-454.

[12] Mais les procès en hétérodoxie ne doivent jamais cesser de rester en regard, en particulier parce qu'ils permettent de maintenir – voire de creuser – l'écart entre une hétérodoxie instrumentale du futur saint dans le cadre de la définition de son orthodoxie et comme sa limite externe, et la possibilité d'une hétérodoxie réelle de ce même futur saint, recouverte autant qu'elle est révélée par son instrumentalisation.

part pour une raison positive : la défection d'une preuve ultime de la sainteté d'Ignace, d'une preuve telle que le processus de la canonisation puisse trouver un terme nécessaire, manifeste une dimension fondamentale du jugement de sainteté dans le système complexe mis en œuvre par l'Église romaine entre la fin du XVI[e] et le milieu du XVII[e] siècle : celle d'être un acte d'autorité par lequel, en l'absence de toute certitude de la sainte élection divine de l'«accusé», l'Église décrète son orthodoxie – celle de l'accusé et la sienne propre. La défection de la preuve décide de l'autorité du jugement. On voit qu'ici l'orthodoxie supposée du futur saint (orthodoxie homologue, par cette supposition, à l'hétérodoxie du même dans les procès d'inquisition) n'est pas séparable de la mise en œuvre d'une décision d'orthodoxie qui n'est pas une décision orthodoxe, mais qui est orthodoxe parce qu'elle est une décision.

Je propose maintenant l'analyse plus précise, sur ce second versant ou «limite interne» de l'orthodoxie, d'un document extrait de la série de procès-verbaux des procès instruits en Espagne à partir des années 1590 – série dont le trait le plus (trompeusement) apparent est la répétitivité interminable[13]. J'aurais pu, sans doute, prélever au hasard l'une ou l'autre des audiences des procès ordinaires[14]. Je retiens cependant, en fonction du choix d'Alcalá et du procès en hétérodoxie intenté contre le jeune Ignace dans cette ville en 1526-1527, ce même lieu pour le procès en orthodoxie qui s'y déroule soixante-dix ans plus tard. L'audience du 5 au 10 juin 1595 porte sur un incident survenu dans cette ville en mai 1527[15]. Je lis le bref récit de cet incident dans la Vie d'Ignace du P. Dominique Bouhours (1679), qui en propose la séquence ramassée au terme d'une série de reprises biographiques échelonnées sur tout le siècle :

> Peu de jours avant son départ[16], en passant par une rue où le peuple s'était assemblé pour voir jouer à la longue paume devant le

[13] On prendrait cependant volontiers le contre-pied rapide d'une pose souffrante, voire d'un certain chic sacrificiel fréquent dans les travaux historiques fondés sur cette documentation. Il me semble en effet que ces auteurs ne regrettent la «désespérante incomplétude de la preuve» (J.-P. Albert, *Le sang et le ciel*, Paris, 1997, p. 10) que parce qu'ils cherchent dans leurs sources les éléments d'une démonstration au lieu de construire la démonstration à l'œuvre dans ces sources, et de donner alors, comme nous allons le voir, une tout autre signification à «l'incomplétude de la preuve».

[14] Je privilégie ces procès-là dans l'histoire globale du procès de canonisation d'Ignace parce qu'ils font intervenir et parce qu'ils tiennent à distance, comme on le verra, la «preuve par le miracle», dans une phase du procès qui ne le réclame pas, comme si l'enjeu de cette tenue à distance excédait l'espace réservé par le procès lui-même à l'argument.

[15] *Scripta de S. Ignatio*, II cit., p. 128-149.

[16] Devant le jugement mitigé rendu à son endroit au terme de l'enquête diligentée par le grand-vicaire d'Alcalá, Juan Rodríguez de Figueroa, Ignace a déci-

> logis de Loppe Mendoze[17], il demanda l'aumône à une troupe de gens. Lope ne l'eut pas plutôt aperçu qu'il s'écria le montrant au doigt : «Je veux être brûlé, si cet homme ne mérite de l'être». On reçut le même jour la nouvelle de la naissance du prince d'Espagne Philippe II, et on en fit le soir des feux de joie par toute la ville. Lope étant monté au haut de sa maison, pour faire tirer de petites pièces d'artillerie, une étincelle tomba sur un tas de poudre à canon, qui s'enflamma aussitôt, et qui le brûla tout vif, comme si Dieu, pour déclarer l'innocence et pour venger l'honneur d'Ignace, eût voulu vérifier la parole de Lope par le supplice que lui-même s'était souhaité[18].

Je ne m'arrêterai pas ici au dévidage de la «pelote» herméneutique extrêmement dense que constitue cette courte anecdote, en particulier dans la complémentarité de la glorification du nouveau Prince et de la malédiction du futur saint. La signification de ce récit dans le cadre général de la bio-hagiographie ignatienne et de la promotion cultuelle du fondateur de la Compagnie de Jésus entre Rome et l'Espagne, entre la papauté et l'empire nous intéressera moins qu'une question, que l'on pourrait croire préalable, mais dont je voudrais établir le caractère décisif : qu'est-ce que l'enquête conduite à Alcalá en 1595 sur le sujet de cet épisode vise à prouver?

On s'aperçoit vite que, de ce point de vue, le problème de l'attribution de l'énoncé : «Je veux être brûlé, si cet homme ne mérite de l'être», devient central. Selon que cet énoncé est attribué à Lopez de Mendoza, la victime de l'incendie, ou à Ignace, celui-ci devient l'instigateur indirect de cet incendie ou le bénéficiaire indirect d'un châtiment céleste – sans qu'on puisse pour autant poser ce bénéfice indirect comme une preuve positive de la sainteté d'Ignace, puisqu'il ne peut s'agir ici au mieux que d'innocenter Ignace de l'incrimination d'un sort jeté, et non de faire de la mort de Lopez de Mendoza l'effet direct d'une action miraculeuse d'Ignace.

Pour revenir maintenant au premier volet de mon hypothèse (le problème de l'attribution de l'énoncé : «Je veux être brûlé, si cet homme ne mérite de l'être»), il est remarquable que ce lieu sensible du petit récit soit aussi le plus instable selon ses différentes versions et, pour commencer, selon les versions de la première *Vie* officielle d'Ignace de Loyola. Dans la première version espagnole non publiée de 1572, Ribadeneira fait revenir l'énoncé «fatal» en aval des faits eux-mêmes :

> Ignace, apprenant la nouvelle [de la mort de Lopez de Mendoza],

dé de se rendre à Tolède pour obtenir de l'archevêque un «éclaircissement» complet de son cas.

[17] Lopez de Mendoza, ou Lupus de Mendoza.

[18] Dominique Bouhours, *La vie de saint Ignace, fondateur de la Compagnie de Jésus*, Paris, 1679, livre II, p. 89.

> changea de visage et dans un gémissement profond et plein de larmes, se souvenant de l'homme et des mots qu'il avait dit devant lui, répondit : «il se l'était prédit à lui-même»[19].

Cette modification explicite le système de défense des avocats d'Ignace (c'est bien la victime qui a prédit son propre destin funeste) et rend bien compte des effets incontrôlables de la circulation du même énoncé d'une bouche à l'autre.

L'incident disparaît de la première version latine, cette même année 1572, et de la première version espagnole publiée, en 1583, puis réapparaît dans la version espagnole définitive de 1605, mais dans une distribution réduite des énoncés. Comme dans la version de 1572, Lopez de Mendoza déclare vouloir être brûlé si Ignace ne l'est pas et Ignace lui répond : «Prenez garde que ce que vous dites ne vous arrive pas»[20]. Mais le texte s'achève aussitôt après, dans un raccourci assez périlleux qui n'échappera pas aux éditeurs du procès-verbal de 1595 :

> Et c'est ainsi que, peu de jours plus tard, ce gentilhomme mourut, brûlé par le feu qui avait pris dans un baril de poudre qu'il avait chez lui[21].

C'est justement dans le procès de 1595 que l'instabilité de l'énoncé «fatal» peut être repérée avec la plus grande précision et que l'on peut comprendre la fonction de cette instabilité dans la série biohagiographique qui précède, qui accompagne et qui prolonge le développement de ce procès particulier et de ceux qui le suivent. Je propose deux niveaux d'analyse de ce document. À un premier niveau, très général, on pourrait résumer[22] les choses de la manière suivante. Lopez de Mendoza, auquel Ignace demandait une aumône, a dit : «Que je brûle s'il ne brûle pas!». Or il brûle. Selon les sept témoins convoqués au procès, il est vrai qu'il a dit cela et il est vrai qu'il a brûlé. Cela pour les sept premiers articles dont se compose le *summarium* du procès-verbal. Au huitième article, les témoins précisent : il est vrai que tous ceux que l'on a entendu dire cela sont morts, et qu'ils étaient de bons chrétiens. Il est vrai enfin, selon le

[19] «El se lo havía pronosticado», qui vient corriger en marge une première leçon : «il se l'était dit (él se lo dijo)», *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... IV. Vita Ignatii Loyolae auctore P. de Ribadeneira*, Rome, 1965 (*MHSI*, 93), p. 187.

[20] «Mirád no os acontezca lo que dizéis».

[21] *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... IV* cit., p. 887. Les éditeurs du *Processus* insistent sur le fait que ni les Articles ni aucune des réponses ne confirment la prédiction encore insinuée par Ribadeneira en 1605.

[22] Le document auquel je m'intéresse est déjà, en tant que tel, le résumé ou *summarium* d'un procès-verbal perdu : il s'agit donc d'une réécriture réfléchie du premier greffe, ce qui place, pour une part au moins, à l'abri du risque de surinterprétation certaines de mes observations sur l'extrême détail de ses énoncés.

neuvième article, que tout ce qui précède est vrai. Et les sept témoins signent.

À vol d'oiseau toujours, les témoins répètent tous un énoncé qui leur est proposé. Le seul article dans lequel aucun des témoins ne produit un énoncé identique est le neuvième et dernier, selon lequel les dépositions des témoins, outre qu'elle sont certifiées comme vraies, sont dites formulées devant Benedicto Caietano, abbé bénédictin et nonce apostolique. On constate qu'aucun des témoins ne désigne l'abbé dans des termes semblables – ou que, tout au moins, mais c'est ce qui pour nous est le plus important, le procès-verbal, dans son *summarium*, différencie chacun des témoins selon leur manière de désigner une même autorité, celle de l'abbé : «D. abbate», «Dno. iudice apostolico», «Dno. abbate», «D. abbate Caëtano, iudice apostolico», «D. Benedicto Caëtano, iudice apostolico», «Dno. Benedicto Caëtano, iudice apostolico», «D. Benedicto Caëtano, abbate, istius cause iudice apostolico»[23].

Les premiers enseignements, déjà remarquables, de ce document, doivent d'ores et déjà être soulignés. D'une part, l'interrogatoire des témoins est devenu un interrogatoire sur les témoins : le fait que les témoins aient été de bons chrétiens dont la parole était digne de foi vient se substituer, dans l'enchaînement des articles, à ce qu'il fallait démontrer : il est vrai, disent ensemble les dépositaires des témoins directs, que ceux-ci sont morts et qu'ils furent de bons chrétiens («*sunt mortui et fuerunt buoni christiani*»). L'énoncé de l'article proposé aux «témoins» ne dit pas : ils sont morts, mais ils furent de bons chrétiens, comme si l'un venait contrebalancer l'autre pour définir un témoignage recevable. Mort et bonne vie chrétienne sont les deux vertus prêtées aux témoins. Vertus dont attestent les seconds témoins, témoins indirects, qui témoignent des premiers devant l'autorité. Or c'est au-delà de cet acte (le huitième article), que, dans le neuvième article, les individus membres de la communauté des témoins – les seconds et les premiers, dont les seconds attestent la crédibilité – se trouvent différenciés. La communauté n'est pas seulement la répétition unanime d'un énoncé proposé par l'autorité, puisqu'elle énonce différemment le nom de cette autorité. La communauté témoigne d'elle-même devant un destinataire qui identifie chacun de ses membres. On conçoit à partir de là la portée de la logique selon laquelle, comme je l'ai rappelé plus haut, si aucune décision autoritaire ne venait y mettre fin, en décrétant l'achèvement d'un procès apostolique, c'est tout l'ensemble de la

[23] *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... IV* cit., p. 149. Curieusement l'énoncé proposé pour cette neuvième question, à laquelle répondent donc sept énoncés différents, n'est pas explicitement développé dans le *summarium*. On a seulement : «*Item de fama, etc.*».

société chrétienne – aux différentes échelles qui marquent les différentes étapes de ce procès, depuis l'enquête locale du procès ordinaire jusqu'à l'enquête universelle (romaine) des étapes ultimes du procès de canonisation – qui devrait venir témoigner au procès d'un futur saint. Or c'est par rapport à cette logique que l'on doit réfléchir l'une avec l'autre l'introuvable preuve de la sainteté et la comparution en droit indéfinie de ses témoins.

Le deuxième niveau d'analyse, que je ne pourrai qu'esquisser ici, répercute dans le détail du document examiné la dynamique globale que je viens de dégager, en recherchant les brèves occurrences lors desquelles les énoncés des témoins, d'une part diffèrent entre eux et d'autre part diffèrent de l'énoncé qui leur est proposé. Cette analyse conduit à la conclusion suivante : il y a superposition entre deux énoncés «flottants», c'est-à-dire suspendus entre deux locuteurs. D'une part celui qui, comme nous l'avons vu, concerne l'incident lui-même : qui a dit que Lopez de Mendoza prédisait sa propre mort? Le cas est complexe, car cette prédiction est structurellement bipolarisée entre deux énonciateurs : c'est toujours A qui dit que B a prédit. Qui prédit, celui qui dit, ou celui qui dit que l'autre a prédit? D'autre part celui ou ceux qui concernent le témoignage de cet incident : certains des témoins, à certains moments, débordent l'énoncé qui leur est proposé et qu'ils doivent répéter pour y souscrire; mais ces débordements restent, en quelque sorte, sans destinataires, puisqu'ils ne s'inscrivent plus dans le cadre de la réponse apportée à la question posée. Prenons-en deux exemples.

Le cinquième article formule la question suivante : Ignace a-t-il dit, quand la nouvelle de la mort de Lopez de Mendoza lui est parvenue, que peu de temps auparavant le dit Lopez l'avait prédit («*dictus Lupus id praedixerat*»)[24]? À cette question, le sixième témoin répond en renvoyant à la troisième question, et à la déposition qu'il a faite à ce moment-là. La troisième question était la suivante : Lopez de Mendoza avait-il dit, alors qu'Ignace venait lui demander l'aumône, qu'il pouvait bien brûler lui-même si le dit Ignace ne méritait pas de brûler? Or le sixième témoin fait la réponse suivante :

> Il est vrai que j'ai entendu Don Benavente, alors médecin de ce village et neveu de Mentia de Benavente, habitante d'Alcalá[25], dire

[24] *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... IV* cit., p. 143.

[25] Mencia de Benavente est l'une des femmes que le vicaire Juan Rodríguez de Figueroa fait interroger lors du procès de 1527, et qui avoue «plusieurs évanouissements»; sa fille s'évanouit aussi à plusieurs reprises, «quand elle voyait comment [Ignace] s'était retiré du monde» (*Scripta de S. Ignatio*, I cit., p. 615-617).

que le dit Lupus de Mendoza avait dit qu'il pouvait mourir brûlé si le dit Ignace et ses compagnons[26] ne méritaient pas de l'être.

Mais il ajoute :

Alors que le dit Ignace était venu se reposer dans la maison de la dite Mentia de Benavente, cette femme lui dit : «Père, Lupus de Mendoza est mort brûlé», ce à quoi le dit Ignace répondit : «Il l'a lui-même prédit ce matin, alors que je passai par sa maison.»

Et le *summarium* conclut :

Le [sixième] témoin avait entendu dire cela au docteur Benavente, auquel Mentia de Benavente l'avait raconté[27].

On constate donc que le sixième témoin répond à une question qui ne lui est pas posée avant de ne pas répondre à une question qui lui est posée. Or ce double malentendu entre le questionneur et le questionné, qui produit ce que j'appelais un flottement dans l'espace de l'interlocution, porte précisément sur l'énoncé «fatal», dont il s'agit depuis le début de savoir si Ignace l'a ou non retourné à son premier énonciateur. On prend ainsi sur le fait une articulation étroite entre l'écart du témoin, la différence de sa réponse par rapport à la question posée, et l'indétermination de son témoignage; une articulation étroite entre le suspens de la preuve et l'identification différentielle du témoin : Ignace ne prononce qu'indirectement et rétrospectivement l'énoncé fatal, dans le cadre d'un témoignage qui ne se formule, si l'on peut le dire ainsi, que dans l'épaisseur du trait de l'énonciation du témoin, dans l'infime écart de la réponse apportée par rapport à la réponse proposée; il y a bien dans cet infime écart quelque chose comme la possibilité d'une appropriation, par Ignace, de la déclaration de Lopez de Mendoza, mais cette possibilité, qui pourrait être celle d'une responsabilité indirecte d'Ignace dans la fin tragique du gentilhomme d'Alcalá, est abandonnée dans le décalage du troisième et du sixième article, au seul bénéfice de la brève singularisation du sixième témoin.

Mais un deuxième exemple doit venir nous montrer que ce processus vaut autant pour la formulation positive des conclusions de l'épisode : Ignace, loin d'avoir voulu jeter un sort sur Lopez de Mendoza, serait miraculeusement vengé de l'injuste déclaration de ce dernier par le châtiment qui s'abat sur lui. Arrêtons-nous en effet au sixième article. Les témoins savent-ils si la mort de Lopez de Mendo-

[26] On remarquera, en écho de mes propositions initiales sur l'hétérogénéité des procès en hétérodoxie et en orthodoxie d'Ignace, que nous avons ici, et précisément dans le cadre d'une réponse «dissonante», l'une des très rares allusions de l'ensemble de ces documents aux «compagnons» d'Ignace.

[27] *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola... IV* cit., p. 139-140.

za «a été tenue à Alcalá pour un fait prodigieux, un cas rare et admirable et un événement extraordinaire»[28]? Or à cette question, six témoins sur sept répondent, en le déclinant tous différemment, par un terme, celui de «miracle», que l'énoncé de la question ne leur proposait pas : «ce cas a été considéré par tous comme prodigieux et miraculeux», «il a été tenu par tous comme un prodige et un miracle», «il était question de ce cas comme d'un miracle», «ce cas a été tenu pour une chose miraculeuse et stupéfiante», etc. Or il me semble qu'on manquerait l'essentiel en comprenant ce nouvel écart comme un appel indirect de la question à la formulation spontanée du fait miraculeux. Car d'une part, comme l'édition madrilène du procès d'Alcalá en 1918 le rappelle dans une note :

> Rien dans les articles ni dans les témoignages n'indique qu'Ignace ait prédit la mort de Lupus de Mendoza [...] contrairement à ce qu'affirme le récit de Ribadeneira[29].

Or l'affirmation d'un réel «miracle» ne pouvait pas ne pas, comme l'exemple précédent nous l'a d'ailleurs montré, renforcer l'éventualité d'une participation active du futur saint à la mort violente du gentilhomme d'Alcalá. Il est donc important que la suggestion d'un «miracle» soit laissée à la seule responsabilité des témoins et ne soit pas relayée par l'autorité processoriale. Mais, du même coup, ce nouveau dysfonctionnement entre les réponses proposées et les réponses apportées s'inscrit dans le cadre plus général du rapport entre l'identification des témoins et le suspens de la preuve, c'est-à-dire dans la dynamique générale d'une substitution, à la détermination de la preuve, de la détermination de ses témoins, à travers un double processus connexe, dont j'ai tenté ici de pénétrer le détail, de flottement de la preuve (qui est l'énonciateur du fatal : «S'il ne brûle pas, que je brûle»?) et de flottement des énoncés testimoniaux[30].

[28] «*Prodigio, casu raro et admirabili ac extraordinario successu*», *ibid.*, p. 144.

[29] *Ibid.*, note 6. On a rappelé, en outre, les hésitations de cette biographie devant ce récit.

[30] J'ajoute que le manuscrit consignant ces énoncés flottants constitue lui-même une archive flottante. On a en effet la surprise de découvrir que l'épisode du «miracle d'Alcalá» quitte la scène du procès d'Ignace entre le *processus compulsorialis* de Madrid, au tournant du siècle, et le *processus remissorialis* romain, entre 1605 et 1609 : ce qui, déjà, implique que le «miracle d'Alcalá» avait poursuivi son chemin d'Alcalá à Madrid. Or il se trouve, de plus, que l'archive de ce miracle continue de circuler dans les liasses du procès (consultées dans la copie des Archives de la postulation générale [= APG], 3, fol. 363v-367r) – au titre des miracles non inclus dans le *Rotulus* (c'est-à-dire de l'ensemble des éléments retenus pour le procès romain); mais cette circulation est clandestine, puisqu'elle n'est pas répertoriée dans les index de ces liasses (APG, 3, fol. 155r-160v), alors qu'elle continue d'y figurer, au titre d'ailleurs, pour ajouter au trouble, des miracles accomplis *post mortem* par Ignace. Le «miracle d'Alcalá» survit sous ce ré-

Mais on retiendra surtout de cet essai d'analyse que la «désespérante incomplétude de la preuve» dans les procès apostoliques ne doit pas être seulement rapportée à la répétitivité indéfinie des témoignages, mais à la différenciation infime et décisive des témoins. La morphologie de l'interrogatoire place ces témoins dans un rapport très singulier avec des énoncés qui ne leur appartiennent pas et dont ils doivent en quelque manière se démarquer pour se définir. Il y a donc, me semble-t-il, un lien profond, bien au-delà du document précis que nous avons examiné, entre la transmission de ces énoncés et leur impuissance à faire preuve, et donc entre les déclarations d'orthodoxie auxquelles les témoins sont provoqués – «j'atteste que celui dont je relaie le témoignage était bon chrétien, et le suis donc aussi puisque je le relaie» – et la force probatoire de ces déclarations. La défaillance de la force probatoire de ces procès serait ici découverte comme le corrélat de leur capacité à définir une communauté chrétienne différenciée, et proposerait peut-être un début de solution à l'une des difficultés majeures de la tentative à laquelle je me suis risqué ici, de concevoir comme procès d'orthodoxie un procès en sainteté.

Fonctions de l'orthodoxie

Je voudrais pour finir replacer cette recherche particulière dans le cadre de notre enquête collective, et plus précisément dans celui de l'élucidation d'une notion a priori difficile et incertaine, celle des «fonctions» de l'orthodoxie. Il me faut le faire d'autant plus que, si cette notion nous est progressivement apparue propre à rendre compte d'un aspect de notre travail, sa définition ne va pas de soi, selon les usages ordinaires du terme de «fonction». Si l'on revient à

gime dans une copie de 1610 des pièces du procès, un an après la béatification d'Ignace, puis dans une autre pièce, non datée, mais certainement plus tardive. Le «miracle d'Alcalá» survit sous ce régime, mais non pas sous la même forme que dans le document précédemment analysé. Or cette nouvelle forme me semble confirmer les hypothèses de la première analyse : d'une part parce que les témoins y sont singulièrement identifiés (les questions posées sont attachées ensemble à chacun des témoins, contrairement à l'ordre primitif, qui attachait l'ensemble des témoins aux questions posées), d'autre part parce qu'au sein de cette réorganisation, l'énoncé fatidique de la prédiction de la combustion de Lopez de Mendoza continue d'être formulé selon sept variantes, qui continuent donc d'effectuer les différenciations énonciatives des témoins singulièrement identifiés. Il resterait en outre à repérer – s'il est possible – les traces des mobiles de l'évacuation finale du «miracle d'Alcalá», auquel nulle référence n'est plus faite ni dans le *Rotulus* de 1609, ni dans la *Relatio* de 1622. Mais la survie énigmatique de cet épisode douteux me semble, à coup sûr, tout aussi remarquable que sa disparition finale.

Aristote, on lit dans les *Parties des animaux*, 694b : «La nature crée les organes d'après la fonction, et non la fonction d'après les organes». La fonction est ici postulée. Elle devient largement présupposée dans ses définitions communes, lorsque celles-ci touchent, par exemple, la question sociale, et plus précisément le domaine des institutions : on considère en effet qu'«une institution a une fonction sociale lorsque chaque individu, en raison de ses valeurs ou de ses intérêts, tend à cautionner cette institution[31].» Le problème qui nous est posé par rapport à une définition de ce type en regard de l'orthodoxie, est que nul «organe» institutionnel ne peut lui être rapporté, sauf en courant le risque de faire disparaître l'objet de notre travail derrière les institutions qui s'en réclament. On arriverait donc très vite à une impasse en rabattant la définition des fonctions de l'orthodoxie sur les principes d'un fonctionnalisme institutionnel, puisque non seulement l'orthodoxie n'est pas une institution, à laquelle on pourrait attacher des fonctions comme ses prédicats, mais, plus encore, l'orthodoxie n'est pas – pour reprendre Aristote – ce dont l'institution s'autorise. Elle échappe pour une part à l'autorité de l'institution. Si nous avons cependant persisté dans la voie d'une élaboration des fonctions de l'orthodoxie, ce n'est donc pas avec la visée d'une impossible fonctionnalisation de l'orthodoxie, mais avec le projet d'un déplacement de cette perspective fonctionnaliste : il ne s'agirait plus de définir les fonctions de l'orthodoxie, mais, en s'affranchissant de toute forme d'institutionnalisation du phénomène – institutionnalisation qui pourrait bien, de fait, tomber sous le coup d'une approche orthodoxe de l'orthodoxie –, de définir ce que l'on pourrait appeler des fonctions d'orthodoxie, ce que j'ai appelé plus haut des «séquences orthodoxes», c'est-à-dire des relations ou des rapports qui autorisent la définition d'une orthodoxie.

Si je propose ce déplacement, c'est d'une part parce qu'il m'apparaît susceptible de contribuer à approfondir trois couples de termes dont nous avions évalué l'importance dès le début de notre recherche commune : autorité et pouvoir, tradition et origine, énonciation et énoncé, les rapports internes de ces trois couples pouvant précisément être considérés comme des fonctions d'orthodoxie, et chacun des termes d'autorité, de tradition ou de transmission et d'énonciation – qui ont été les acteurs principaux des analyses que je viens de présenter – étant propre à baliser un triple écart par rapport à une approche exclusivement institutionnelle, dogmatique et discursive de l'orthodoxie, triple écart qui, me semble-t-il, pourrait défi-

[31] Je reprends les termes de l'article *Institution*, dans S. Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. 2. Les notions philosophiques*, Paris, 1990.

nir le projet global de notre recherche. Je propose d'autre part ce déplacement parce qu'il pourrait contribuer à ouvrir une issue à une difficulté à laquelle nous nous sommes heurtés à diverses reprises, concernant ce que nous avons à un certain moment défini comme une «instrumentalisation» de l'orthodoxie : cette approche instrumentale cherchait à rendre compte, pour reprendre les termes employés plus haut, d'une mise en œuvre ou d'une fonction de l'orthodoxie dans la définition, par exemple, d'une figure sainte ou d'une institution nouvelle (comme, dans le cas présent, l'invention de saint Ignace et l'institution de la Compagnie de Jésus). Mais, dans la mesure où, dans ces deux cas, elle était centrée sur le constat d'une définition de l'orthodoxie de ces deux figures contre une non-orthodoxie dont elles étaient soupçonnables et soupçonnées, cette approche courait le risque de laisser entendre, indirectement, l'instrumentalisation de l'orthodoxie comme une instrumentalisation de la non-orthodoxie; comme si l'orthodoxie, instrumentalisée, servait aussi à la production d'un effet de non-orthodoxie. On se trouvait alors piégé dans le redoutable écheveau des définitions de l'orthodoxie, de l'hérésie et de l'hétérodoxie, et l'on n'était pas certain d'échapper à une certaine forme de présupposé de l'orthodoxie, non plus seulement comme instrument, mais comme cause et moteur, substantiellement constitué, d'une redéfinition ou d'une fictionnalisation de la non-orthodoxie. Or s'il est, je crois, un principe à l'œuvre dans nos recherches, c'est bien celui d'une approche de l'orthodoxie qui ne prendrait pas le détour de la non-orthodoxie, fût-ce pour montrer – ce qui a déjà été fait ailleurs – comment on pouvait connaître et comprendre les hérésies à travers le filtre d'une orthodoxie. Il me semble ainsi tout-à-fait utile de ne pas se placer de ce point de vue instrumentaliste, mais de rechercher, à travers cette notion, proposée ici à titre provisoire, de fonction d'orthodoxie, comment quelque chose que nous nommerions du nom d'orthodoxie est la résultante d'une opération dont aucun des termes n'est, substantiellement, qualifiable d'orthodoxe, mais dont le produit, et seulement le produit, relèverait de cette qualification. Je proposerai de ce point de vue cinq opérations qui me semblent pouvoir préciser l'inscription de ma propre recherche dans le cadre conceptuel et problématique général de notre réflexion commune.

Premièrement, une opération d'assujettissement, dont les «témoins» du procès d'Alcalá pourraient constituer des figures possibles. Comment se couler dans des signifiants antérieurs pour les révéler comme signifiants dans le cadre d'une entreprise qui les investit tout en s'en démarquant? Comment se soumettre à des signes – par exemple, ici, les réponses proposées aux témoins du procès, langue prête au réemploi – en leur apposant un espace décalé, une subjectivité irréductiblement disjointe, et cependant expressément

soumise. Comment faire entendre sa voix dans un texte qui en garantit l'articulation et auquel cette voix apporte sa chair? Il me semble que l'on pourrait repérer, dans le rapport qui s'introduit entre ce qui est devenu un «sujet» et les signes dont il est porteur, une première fonction d'orthodoxie, instauration d'un pacte tacite entre les signes d'une identification qui ne suffisent pas, en tant que tels, à la définir, et un support de cette identification qui, inversement, ne se dit qu'à travers ces signes. Ce pacte tacite, informulable comme telle, me semble rencontrer une préoccupation constante dans nos recherches, celle de faire apparaître un certain «silence» à l'œuvre dans une orthodoxie. Une orthodoxie qui pourrait être définie alors comme la résultante de cet assujettissement aux signes. On voit bien ici quelle est la démarche : ne pas faire de l'orthodoxie une fonction par laquelle un certain assujettissement silencieux aux signes serait effectué, mais au contraire le terme par lequel nous définirions cet état d'assujettissement. Le renversement n'est pas inoffensif, car il rend aussi possible de penser comment une orthodoxie peut se transformer quant aux contenus qu'elle affecte à ces signes sans que, pour autant, la fonction d'orthodoxie elle-même soit atteinte, c'est-à-dire sans que cet état d'assujettissement soit affecté.

Une seconde fonction d'orthodoxie pourrait être définie comme fonction d'appartenance. Elle viserait à caractériser le double mouvement d'identification communautaire et de différenciation singulière par lequel j'ai essayé de cerner la société des «témoins» d'un procès en sainteté, et à souligner ce fait, qui se retrouve dans plusieurs de nos travaux, d'une localisation du phénomène d'orthodoxie, constitution d'un espace partagé, d'un lieu d'inclusion au sein duquel travaillent, comme la fonction d'assujetissement nous le montrait, les brouillages, les impasses, les malentendus à l'œuvre dans la transmission des signes, qui révèlent l'intervalle autant qu'ils font sa place au silence et qu'ils autorisent la circulation du sens.

Cette appartenance localisée qui fait la trame de l'assujetissement me porte à proposer une troisième fonction, celle de limite, qui a structuré l'ensemble de cette présentation.

La figure d'Ignace de Loyola portait au plus vif de ce que je désignais plus haut comme un risque majeur, celui d'une instrumentalisation de l'orthodoxie. Comme je l'ai dit aussi, elle se place et nous place sur la frontière de l'orthodoxie et de ce que l'on appelle «l'hétérodoxie». Or le problème n'est pas tant, me semble-t-il, celui de devoir montrer comment, parce qu'il se place sur cette frontière, l'enjeu de son orthodoxisation a pu revêtir une virulence particulière. C'est un aspect des choses, que l'on aurait évidemment tort de négliger en faisant de cette «hétérodoxie» une construction rétrospective de l'orthodoxie, qui, en quelque sorte, pour revenir à la fonction d'appartenance, inventerait un «dehors» à celui qui est désormais

«dedans». Tout nous inviterait à une telle lecture – tant l'historio-hagiographie institutionnelle instruit ce que j'ai appelé un double procès en hétérodoxie et en orthodoxie, dans un double mouvement par lequel la Compagnie de Jésus projette – avec l'effet d'une fiction rétrospective – l'hétérodoxie passée du fondateur en même temps qu'elle reprend à son propre compte cette hétérodoxie en réeffectuant, pour elle-même, le parcours fondateur de son institution. Or c'est sur ce point, et sur ce point seulement, que doit désormais porter cette réflexion finale. Car c'est par ce point que je peux passer d'une conception instrumentaliste de l'orthodoxie comme ce dont la fonction serait de garantir la légitimité du fondateur, à la définition d'une troisième fonction d'orthodoxie, que j'appelle donc limite. Non pas une limite externe entre orthodoxie et hétérodoxie, mais une limite interne, pour reprendre encore les termes d'Aristote, dans sa physique du lieu. Une limite interne, ou un principe d'incomplétude, que j'ai essayé d'explorer en montrant comment la logique du procès de canonisation d'Ignace de Loyola, mais j'espère l'hypothèse plus générale, était placée sous le régime d'une défection de la preuve et d'une interruption du témoignage – la décision de canonisation, quelle que soit l'ampleur des procédures conduites, et, précisément, en dépit de cette ampleur, relevant du coup de force; et la sainteté comme point sublime de l'orthodoxie révélant, à l'autre terme, la défaillance de ses fondements. Mais il ne s'agit pas pour autant de faire de l'orthodoxie – catholique romaine du XVII[e] siècle – quelque chose comme l'auteur de ce coup de force, ni son instrument; il s'agit de faire de ce coup de force l'autorisation même de l'orthodoxie, ou plus précisément encore, de faire de ce coup de force l'orthodoxie même : l'orthodoxie se définirait comme le rapport de l'autorité et du non-fondement. Ce que j'appelle la limite serait la figure de ce rapport.

Je retiens deux dernières fonctions, pour ces propositions conclusives. D'une part, celle d'origine, en rappelant comment l'invention d'une origine, dans l'histoire d'un Ordre religieux en particulier – mais aussi me semble-t-il dans celle d'une institution religieuse en général, dont l'Ordre religieux se donne lui-même comme l'origine et la fin – procède directement du principe d'incomplétude de son orthodoxie, et d'un écart par rapport à la règle qui n'est nullement contraire à cette visée originelle, car l'un et l'autre participent, me semble-t-il, de trois fonctions d'orthodoxie qu'il ne faudrait ni désolidariser, ni confondre : d'une part, cet écart, constitutif de l'assujettissement, comme j'ai essayé de le montrer, d'autre part une origine qui participe elle-même d'une limite interne de l'orthodoxie, puisque l'origine de l'ordre est toujours présente à cet ordre; elle est ce en quoi il est toujours, verticalement en quelque sorte, posé sur le lieu de sa fondation, qu'il recouvre en l'occupant.

Mais il me semble que la voie reste alors ouverte à une cinquième fonction d'orthodoxie : celle d'histoire. Je crois en effet que si l'orthodoxie ne se laisse pas formuler comme tradition, ou si elle est une tradition en tant que celle-ci ne se formule pas, de la même manière qu'elle peut innover à la condition qu'elle ne le formule pas, si l'orthodoxie est, d'une manière générale, ce qui ne se formule pas, mais articule un certain nombre de fonctions par lesquelles une communauté se donne forme – alors il n'y a aucune contradiction à ce que l'une de ces fonctions soit de faire histoire : si l'origine est présente, alors l'histoire peut être interminable. Cette cinquième fonction n'est pas la plus confortable pour nous, puisqu'elle piège d'une certaine manière notre propre discours sur l'orthodoxie dans ses filets, comme j'ai essayé d'en rendre compte en situant cet exposé dans la longue durée de ce que j'ai appelé l'historio-hagiographie ignatienne. Mais Jacques Le Brun, me semble-t-il, signale cette direction lorsqu'il souligne, dans la réflexion qu'il nous a proposée[32], la contemporanéité de la formulation des orthodoxies, liées au processus de confessionnalisation dans l'Europe du XVI^e siècle, et ce qu'il désignait comme «l'introduction massive de l'histoire dans la controverse religieuse»; à quoi il ajoutait, avec la définition du for interne, ce que l'on pourrait qualifier, pour faire retour à ma première fonction, comme l'accomplissement de la fonction d'assujettissement.

Ces propositions ont un seul objectif, ou plus précisément, un seul idéal régulateur : celui de faire de l'orthodoxie une pure fonction, le nom que le discours donnerait à une série d'opérations par lesquelles une communauté s'assujettirait, s'appartiendrait, se limiterait, se donnerait une histoire et une origine. Mais je pourrais tout aussi bien écrire : elles n'ont pour objet que de repérer à quelles conditions une communauté pourrait renoncer à se constituer en orthodoxie.

Pierre-Antoine FABRE

[32] Voir *infra*, p. 333-342.

CAROLINE HUMFRESS

ROMAN LAW, FORENSIC ARGUMENT AND THE FORMATION OF CHRISTIAN ORTHODOXY (III-VI CENTURIES)

Droit romain, argumentation juridique et formation de l'orthodoxie chrétienne (III^e^-VI^e^ siècle)

Avant la conversion de Constantin, au début du IV^e^ siècle après J.-C., le droit romain ne prévoyait pas la possibilité de poursuites judiciaires pour «croyance erronée». L'introduction de cette notion dans la sphère du droit romain entraîna la catégorisation et la systématisation par la loi de la croyance religieuse en tant que telle. Il fallait classer et nommer les hérétiques avant de pouvoir les poursuivre.

Dans le présent article, nous nous proposons d'identifier deux stratégies que l'on adopta dans les poursuites judiciaires pour croyance «hérétique» : d'une part l'appel au précédent, c'est-à-dire l'extension des classifications déjà existantes du droit romain pour englober la catégorie nouvelle de «sectes hérétiques»; d'autre part la définition légale d'un corps de «croyances orthodoxes». Nous soutenons que chacune de ces stratégies avait des limites. Par nécessité, les définitions furent élaborées cas par cas, au fur et à mesure que l'on identifiait de nouvelles hérésies. Par la suite, on mit ces définitions à l'épreuve en les appliquant dans des affaires concrètes portées devant les tribunaux.

Des techniques juridiques comme la classification, la catégorisation et le raisonnement par analogie constituent donc des outils essentiels pour les légistes tant ecclésiastiques que laïcs qui cherchent à faire appliquer la législation contre les hérétiques. Devant les tribunaux, on assiste à une cristallisation des questions de doctrine, au fur et à mesure que l'on exige de la part de ceux qui se trouvent accusés d'hérésie une justification de leur position théologique. La doctrine chrétienne fut ainsi mise à l'épreuve, ce qui contribua à la fois à son exposition et à son extension. Qui plus est, le jugement définitif prononcé à la fin de l'affaire en fournit une résolution légale dont on peut se réclamer dans des querelles doctrinales ultérieures. Nous concluons que, de cette manière, l'argumentation légale représente un mécanisme capital permettant de répondre au besoin exprimé d'une orthodoxie chrétienne unique.

Caroline Humfress, St Catherine's College, Oxford.

> Human laws invalidate all litigious cases within thirty years. Is Christ made a subject of litigation some five hundred years after his birth? Does he endure controversies about his origin and bear investigations about his legal status? O, heretic, cease to judge your judge.
>
> PETER CHRYSOLOGUS[1]

In the quotation given above Peter Chrysologus makes a rhetorical appeal to a rule of Roman law in order to silence heretical argumentation. Within the post-Constantinian church, however, appeals to the authority of Roman law were more than mere rhetoric. From the first century onwards the Christian church developed internal ecclesiastical procedures in order to sentence baptised believers who strayed from the flock. However, wrong religious belief only existed as a potential civil or criminal charge under Roman law after Constantine incorporated Christianity into the structure of Empire. Proscriptions against heretical religious practice and public prosecutions for wrong belief were legal innovations.

Between the fourth and sixth centuries a vast body of anti-heretical legislation was issued by the imperial authorities, far outnumbering the surviving laws against paganism. Theology interacted with Roman law, defining and categorising heretical groups and establishing penalties which covered both this life and the next. However, Imperial legislation could be transformed by applying it to particular cases. This process of stretching law creatively, through applying it in practice, was of crucial importance to the post-Constantinian church. From the first decades of the fourth century Roman law needed to be extended to cover a whole new situation of fact: a Christian empire. In the particular case of heresy, new legal categories were developed case-by-case. Moreover, the forensic practitioners responsible for creating these new legal categories operated from within the church. Key late Roman bishops had themselves received training in forensic rhetoric and in some cases had practised as advocates and legal experts before their conversion. Where there is an account of a court case against someone accused of heresy you also find a bishop either aiding the prosecution, or constructing the defence.

Previous scholarship on heresy in late antiquity has sought to trace the development of Christian doctrine through focusing upon the struggles for authority between orthodox and heretical groups

[1] *Sermo*, 145, in *Patrologia latina*, 52, c. 245.

within the church. Detailed research undertaken by historians and theologians on the formation of orthodoxy has revealed the fluidity and innovative nature of theological doctrine in this period. The conclusions to these modern studies have stressed the fact that to view orthodoxy as a body of belief waiting to be challenged by heretical opinions is to misunderstand the dynamics behind theological development. Defining who was and who was not orthodox was no easy matter, either for the church or for the Imperial authorities.

The categorisation of beliefs as orthodox, and the very words used to express those beliefs, were created out of debate. Before Arius began to question the relations between the three parts of the Holy Trinity there was no need for the famous homoousian formula that Constantine suggested to the council of Nicaea in 325. The Nicene creed was carefully worded in an attempt to exclude Arius' interpretation, but the Arian party did not accept that right belief had been established. The issue of authority was therefore raised; the resolution of what was to be accepted as orthodox and what was to be classed as heretical could not be decided by theological argumentation alone.

Less than a year after the Council of Nicaea Constantine used his authority as Roman Emperor and condemned the Arians in a legally binding rescript. Thus Imperial law is revealed as an important mechanism by which issues of authority could be resolved within the church. However, modern scholars have privileged the authoritative position of these laws by concentrating on what they prescribed rather than the way in which they were generated and used in practice.

The work of specialist legal historians on heresy in the late Empire has focused almost exclusively on the Imperial legislation contained in Book Sixteen of the Theodosian Code, in some cases relating it to more general studies on the personal beliefs and corresponding religious policies of successive emperors. The monograph by L. De Giovanni, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano. Saggio sul Libro XVI*[2], traces the individual constitutions back to the circumstances which prompted their being drafted. This is an important exercise, as the codification of these laws by Theodosius in 438 creates the impression that they originated solely from the Emperors' desire to legislate. Many were in fact Imperial responses to petitions from ecclesiastical authorities and requests from magistrates who had experienced difficulties in applying the existing

[2] Naples, 1980.

laws in their courts. In 395 Aurelianus, the proconsul of Asia, was faced with the task of presiding over a prosecution for heresy. He was obviously at a loss as to whether to classify the Luciferian bishop Heuresius as Catholic or not, so he addressed an appeal for clarification to the Emperors. The Imperial response is the constitution preserved in Theodosian Code 16.5.28:

> Those persons who may be discovered to deviate, even in a minor point of doctrine, from the tenets and path of the Catholic religion are included under the designation of heretics and must be subject to the sanctions which have been issued against them.

Heuresius was thus a heretic, but a high degree of theological skill had to be employed in order to classify him as such.

Book Sixteen, Title Five of the Theodosian Code, *De haereticis*, details a bewildering array of heresies and their corresponding penalties. Neither the heresies condemned nor the sanctions against them remained constant. Virtually no historical studies have sought to investigate how individual prosecutions were undertaken on the basis of these laws, nor how defences were constructed in order to avoid their harsh penalties. Yet the primary sources demonstrate that in the late Roman atmosphere of developing theological principles and shifting Imperial legislation there was plenty of scope for the traditional activities of wily advocates and able *iurisperiti*. Within this forensic context advocates, *iurisconsulti* and *iudices* (both secular and ecclesiastical) played an important role in developing new theological/legal classifications.

Heresy law: innovation or transformation?

The legal categories of pagan, heretic, schismatic and apostate were post-Constantinian innovations. Does this mean that, after Constantine, legislators and legal practitioners started from a clean slate and invented new types of criminal and civil offences? The potential to define wrong religious belief as a civil or criminal charge under Roman law only existed after Constantine had incorporated Christianity into the structure of Empire. However, as Mommsen first argued, offences against religious *pietas* were recognised under the late Republic and early Empire[3]. This fact must be qualified by the *caveat* that religious delicts *per se* were unknown to classical Roman law: "Les infractions que le Romain pouvait commettre dans sa pratique cultuelle sont toutes matérielles

[3] T. Mommsen, *Der Religionsfrevel nach römischen Recht*, in *Gesammelte Schriften*, 3, Berlin, 1890, p. 397.

et extérieures. Est pieux celui qui est matériellement pur et respecte à la lettre les prescriptions rituelles générales. Aucun sentiment intime n'est requis [...]. La faute théologique proprement dite de l'individu n'interesse pas la *civitas*, la catégorie du délit religieux en soi est inconnue du droit romain"[4].

The repression of the Bacchanalia (186BC), the cult of Isis (from 58BC), the expulsion of Jews from the city of Rome (139BC and 19 AD) and the various persecutions against astrologers (*mathematici*), magicians (*magi*) and Christianity itself should be seen in the same context. These practices and cults were defined as *superstitiones*, and in this respect Festus' definition of *religiosi* is instructive:

> They are called religious who have chosen to fulfill or pass over religious observances in accordance with the custom of the state and who do not involve themselves with alien cults (*superstitiones*)[5].

As Scheid argues none of these *superstitiones* committed "les crimes contre la religion":

> Ces délits étaient perçus comme des crimes de droit commun ou comme des atteintes à l'ordre public. Il ne pouvait s'agir de délits religieux puisque la vie religieuse n'était pas en cause, et que par conséquent la communauté religieuse n'était pas engagée. La pratique exclusive d'une superstition constituait un crime contre la société et l'État, et non pas un crime contre la religion[6].

The prosecution of illicit religious behaviour was thus achieved under the rubrics of various criminal laws already in existence. Constantine incorporated Christianity into the framework of Empire on the same basis as the pagan state cults, and the prosecution of illicit Christian behaviour was undertaken through appeals to the same rubrics of criminal law. Heresy was defined as a *crimen publicum*[7]. The defence of the *sacrosancta ecclesia catholica* was identified with the defence of the Empire itself: legislation was issued «*pro salute communi, hoc est pro utilitatibus catholicae sacrosanctae ecclesiae*»[8]. Canon law sanctioned appeals to Roman law within this context. Canon 12 of the Church Council of Antioch (341) clearly states that a schismatic cleric who persists in his dissension should be prosecuted under the charge of sedition by the Roman authorities:

[4] J. Scheid, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, 1981 (*Collection de l'École française de Rome*, 48), p. 130.

[5] Festus, *S.v. Religiosi* (quoted from A. Watson, *The State, Law and Religion: Pagan Rome*, Athens-London, 1992, p. 60).

[6] J. Scheid, *Le délit religieux* cit., p. 166.

[7] CTh 16.5.40,1 (407).

[8] CTh 16.5.47 (409).

> A presbyter or deacon who separates himself from the Church and gathers a private assembly and when summoned by the bishop refuses to be persuaded and will not obey even after a second summon, must be deposed with no further remedy, and if he persists in troubling and disturbing the church let him be corrected as a seditious person by the civil power[9].

Ecclesiastical schism could thus be prosecuted under the charge of sedition. Christianity was thereby defended from seditious persons for the same reason as the practices of traditional Roman religion had equally been defended. Christian right practice, however, also presupposed right belief:

> That the right form of worship is essential if heaven is to be propitious is an axiom of ancient society [...]. The Christians introduced an even greater passion into the matter by their belief that right worship also presupposed right doctrine, and that therefore heresy or schism would, if long tolerated or regarded as a matter of indifference, provoke the wrath of the Lord[10].

The idea that right belief should fall within the legislative sphere was thus an innovation. But the juridical basis for the prosecution of deviant belief was also provided for using the legal terminology of the past. Heresy was a *sacrilegium*[11]; a *criminosa religio*[12]; a *perfidia*[13]; and a *nefaria superstitio*[14]. And it was punishable under already defined penalties[15]. An important precedent was provided by subsuming heretical sects under the prohibitions already established against astrologers and the practitioners of magic arts who had variously been defined as a threat to the Roman order – I shall return to this point in detail below. Thus the capacity to prosecute heretics was not a result of pure innovation, but of

[9] See also CTh 16.4.1 (386). A comparison can be made with canon 18 of the council of Chalcedon (451): "The crime of conspiracy or banding together is utterly prohibited even by the secular law and much more ought it to be forbidden in the Church of God".

[10] H. Chadwick, *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society*, in *Protocol of the 35th Colloquy* [Centre for Hermeneutical Studies], Berkeley, 1980, p. 10.

[11] For example CTh 16.2.25 (380). See also CTh 16.5.8 (381); 16.5.29 (395) and 16.5.63 (425).

[12] CTh 16.5.13 (384).

[13] CTh 16.5.37 (405) and 16.5.63 (425).

[14] CTh 16.5.48 (410).

[15] Discussed in detail by R. Maceratini, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico (da Graziano ad Uguccione)*, Milan, 1994, p. 74-81 and p. 81-96.

transformation. Late Roman law created new practical solutions, when the previous rules would not fit, by arguing out from the old rules.

The innovative introduction of the idea of wrong belief into the Roman legislative sphere necessitated the legal categorisation and systematisation of religious belief itself. Heretics had to be grouped and named if they were to be prosecuted. Definitions were thus elaborated case by case, as new heresies were identified and classified within the ecclesiastical sphere. As a body of anti-heretical legislation developed in the course of the fourth and fifth centuries, new sects were named and subsumed under heretical categories that had already been outlawed. New heresies were defined by reference to a heresy already recognised under Roman law. I shall provide concrete examples of this activity in the section below. This casuistic development of heresy law throughout the fourth and fifth centuries provides a case study for how late Roman law evolved in general. We are far from a decadent system with sub-standard practitioners operating in a state of decline and fall. Prosecuting heretics required ingenuity, creative reasoning and a system of effective functioning courts.

How to prosecute a heretic: the use of legal precedent

In 276 AD Mani was executed under the orders of the Sassanian King Bahram on the charge of having provoked apostasies from Zoroastrianism. However, the origin of Mani's kerygma lay in his own apostasy from a sect of Jewish-Christian baptists in Babylonia. As Peter Brown has argued:

> The Manichees entered the Roman Empire, not as a final version of the *Mages hellénisés* but at the behest of a man who claimed to be an Apostle of Jesus Christ: they intended to supersede Christianity [...]. [Mani] looks back to the Gnostic Christianity of Osrhoene: his dialogue is with Marcion and Bardasian of Edessa; Zoroaster is a distant figure to him[16].

Whilst accepting Brown's caveat, it should be noted that Mani's theological system did appeal to a cosmic dualism outlined in both Gnostic apocrypha and occult texts. More particularly, Mani based his theological system on precise concepts about the movements of the sun, moon and stars. However, Christian theologians before Mani had already proposed a relationship between Christian heresy,

[16] P. Brown, *The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire*, in *Journal of Roman Studies*, 59, 1969, p. 93.

magic and astrological practice[17]. From its inception Manichaeism was classified by both non-Christians and Christians as a heretical Christian sect.

The pagan Neo-platonist Alexander of Lycopolis, writing c. 300 AD, framed his *Critique of the Doctrines of Manichaeus* as a philosophical investigation into Christian belief. Alexander's opening line reads: "The philosophy of the Christians is a simple philosophy". He continues:

> Since this simple philosophy has been split up into numerous factions by its later adherents, the number of issues has increased just as in sophistry, with the result that some of these men became even more skilful and, so to speak, more prone to creating issues than others [...]. An example of this tendency is the man named Manichaeus, whose astonishing doctrines, in my opinion, far surpass those of all the others. This innovation of his has but recently come to the fore[18].

Not long after Alexander completed his treatise, an encyclical letter was written from the Bishop of Alexandria to all the churches of the East, containing a formal denunciation of Manichees as Christian heretics. In the same year (probably 302, though some scholars favour 297) the Emperors Diocletian and Maximianus issued the first Roman legal prohibition against the sect of the Manichees. Drafted less than a year before Christianity itself became a persecuted religion again, the Diocletianic constitution classified Manichees according to an already existing legal category: Manichaeism was outlawed as one of a class (*genus*) of *maleficia*[19].

The text of the anti-Manichaean rescript (which I shall examine below) was subsumed under the titles *de maleficiis* and *de mathematicis* by both contemporary and later legal collections. By incorporating the Manichees into already established categories of criminal practice, the condemnations for each became fused together. Under the Christian emperors Manichaeism was legally categorised as a Christian heresy; however prosecutions against Manichees were undertaken on the basis of their earlier classification as *mathematici* and *malefici*. The punishments for Manichees as heretics were thus already determined. By the late fourth century this process of classification undertook a new twist,

[17] See for example Tertullian, *De praescr.* 43 (*Patrologia latina*, 2, c. 58) and *adv. Marc.* 1.18 (*Patrologia latina*, 2, c. 266). On astrology as a Christian heresy see L. Desanti, *Astrologi: eretici o pagani? Un problema esegetico*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. X Convegno internazionale in onore di Arnaldo Biscardi*, Napoli, 1995, p. 691-692.

[18] Alexander of Lycopolis, *Critique of the Doctrines of Manichaeus*, ch. I-II.

[19] On the importance of this categorisation see the following discussion.

with new Christian heresies being subsumed under the category of Manichaeism. Classification and re-classification are thus revealed as important techniques through which innovations in imperial legislation could be presented as reasonings out from the past.

The constitution of Diocletian and Maximianus is in fact a rescript addressed to Julian, Proconsul of Africa[20]. In the first section of the text the Emperors outline a general justification for the outlawing of Manichees: their sect is condemned as a "new and unexpected monstrous-birth from Persia", as a barbarous *superstitio* practised by individuals who threatened the peaceful observances of the *religiosi* upon which the health of the empire itself depended[21]. However, to enable actual prosecutions against Manichaeism itself, the 302 rescript does not create a new category of offence but classifies Manichaeism in the class of *maleficia*. The Emperors acknowledge that the inspiration behind this classification was provided from the original *relatio* drafted by the proconsul Julian:

> *Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus*[22].

From this passage we can surmise that Julian had already encountered Manichees before his proconsular court – the account that they gave of their Manichaean beliefs and practices may well have prompted Julian's categorisation of them as a type of *maleficium*. In any event, Julian was uncertain about how to proceed against Manichaeism and looked to the Emperors for guidance. In response, the Emperors clearly stated that the Manichees, classified as *malefici*, were liable to the punishments already prescribed against the former. The rescript spells out these punishments in detail:

> *Iubemus namque auctores quidem ac principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus*[23].

[20] «*Imp. Diocletianus et Maximianus AA. et Constantius et Maximianus nobilissimi CC. Iuliano proconsuli Africae*». The only extant text of this rescript is that given at *Collatio legum mosaicarum et romanarum* 15.3.1-8.

[21] *Collatio* 15.3.1-4 (*Fontes iuris romani antiqui* [= *FIRA*], ed. C. G. Bruns and T. Mommsen, 7th ed., Tübingen, 1909 [reprint Aalen, 1969], II.580-581).

[22] *Ibid.* 15.3.5 (= *FIRA* II.581).

[23] Section 6 of the rescript goes on to differentiate between punishments for *honestiores* and *humiliores*: the goods of the former are likewise to be forfeited to the Imperial treasury but their sentence is one of exile to the "Phaenensian or Proconnensian mines".

Pauli Sententiae 5.23 classifies *malefici* (*magi*) under the *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* and states that they were liable to specific penalties:

> *Titulus XXIII. Ad legem Corneliam de sicariis et veneficis* [...]. *Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur. Libros magicae artis apud se neminem habere licet: et penes quoscumque reperti sint, bonis ademptis, ambustis his publice, in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur*[24].

Thus Diocletian's provisions for the burning of leading Manichees and their writings, the penalty of capital punishment for followers of Manichaean doctrines who are *humiliores* and the confiscation of goods to the Imperial fisc, all have direct precedents in the punishments against *magi* laid out in the *Pauli Sententiae*[25].

The rescript against the Manichees was reproduced in an edition of the *Codex Gregorianus*, a collection of Imperial rescripts under systematised titles, originally produced by the Diocletianic jurist Gregorius. The emperors' reference to Manichaeism *sub genere maleficiorum* no doubt prompted the revisionist to include the rescript under the title *de maleficis et Manichaeis*. The (unknown) compiler of the late fourth century *Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum* cites the *Codex Gregorianus* as the source for his own reproduction of the Diocletianic text. However, in the *Collatio* the title under which the rescript is given was extended to include astrologers (*mathematici*): *Titulus XV, De mathematicis, maleficis et manichaeis*.

Some years before the 302 rescript against the Manichees the same emperors had issued an edict against the damnable art of *mathematici* (CI 9.18.2, 294). In fact bans against *magi* and *malefici* were traditionally linked by the Roman authorities with measures against *mathematici*: in 16 AD the Roman senate issued a comprehensive decree, exiling from Italy all astrologers, magicians and anyone who practised any form of divination[26]. In book 7 of his handbook *On the Duties of the Proconsul* (213 AD) Ulpian laid out, for the first time in a systematic form, the various precedents relating to the legal standing of astrologers and other diviners *sub*

[24] *Pauli Sententiae* 5.23.17-18 (= *FIRA* II.409-410).

[25] The term *magus* (magician) was derived from Persian. Both astrology and magic were considered by the Romans to be Eastern in origin.

[26] Tacitus (*Ann.* 2, 32) names *mathematici*, *malefici* and *magi*, while Ulpian (*FIRA* II,579) mentions *mathematici*, *Chaldaei* and *arioli*. Dio 49.43.5 reports a similar ban issued by the aediles in 33 BC. Astrologers and magicians were subsequently banned from Italy under the Emperors Claudius, Vitellius, and Vespasian and possibly also under Nero and Domitian.

titulo de mathematicis et vaticinatoribus. Ulpian begins this title with the general observation:

> *Praeterea interdictum est mathematicorum callida inpostura et obstinata persuasione. Nec hodie primum interdici eis placuit, sed vetus haec prohibitio est.*

Ulpian is aware that he is arguing out from specific precedents to produce a new general legal definition. It is this text which the author of the *Collatio* included under his own tripartite title *De mathematicis, maleficis et manichaeis*[27].

The author of the *Collatio* thus collected Ulpian's text against *mathematici* and the 302 anti-Manichee rescript under the same title (numbered as XV in the text). His purpose was a direct comparison between these Roman legal texts and a passage from Mosaic law, Deuteronomy XVIII.10-14:

> Moses says: Let there not be found amongst you anyone who purges their son or daughter [by fire], nor a diviner with whom you cast lots; nor shall you countenance impostors who make poisons and say that as a result a woman has conceived, since these are seductive fables. Let there not be found amongst you an augur, nor an examiner of birds, nor a sorcerer (*maleficus*) or enchanter, nor one that has a snake in his stomach, nor a soothsayer (*haruspex*), nor an enquirer of the dead, nor a watcher of portents (*portenta inspiciens*). For all these things, as well as the doer of them, are condemned by the lord, your God[28].

By collecting together Roman legal prohibitions against *mathematici*, *malifici* and Manichees and then setting them side-by-side with the prohibitions of the Mosaic law, the author of the *Collatio* deliberately intended to highlight the agreement between the two legal systems[29]. Modern scholars, without exception, treat the *Collatio legum mosaicarum et romanarum* as something of an eccentric anomaly. However, with respect to Title XV of the *Collatio*, the same mixing up of categories and appeals to both Roman legal and Christian theological contexts appears in the Theodosian Code.

Under the titles of the Theodosian Code itself legislative measures against the Manichees appear at 9.16, *De maleficis et*

[27] *Collatio* 15.2.1-6 (*FIRA* II.579-580).

[28] *Ibid.*, 15.1.1-3 (*FIRA* II.578-579).

[29] A (contemporary?) analogy can be found in the Ambrosiaster's citation of the 302 anti-Manicheaen rescript in his commentary on the letters of St Paul (*Comment. ad II ep. Tim.* III.6, *Patrologia latina*, 17, c. 521).

mathematicis et ceteris similibus, 16.5, *De haereticis* and 16.7, *De apostatis*. Manichaeism was classified as a Christian heresy; however its legal definition had been fused with that of *mathematici* and *malefici*. By 409 the *mathematici* themselves had moved into the Christian sphere:

> Emperors Honorius and Theodosius Augustuses to Caecilianus, Praetorian Prefect.
>
> We decree that *mathematici* shall be banished not only from the city of Rome but also from all the municipalities, unless, after the books of their false doctrine (*error*) have been consumed in flames under the eyes of the bishop, they are prepared to transfer their faith to the practice of the Catholic religion, and never return to their former false doctrine. But if they should not do this and, contrary to the salutary constitution of our clemency, should be apprehended in the municipalities or should introduce there the secrets of their false doctrine and profession they shall receive the punishment of deportation[30].

With regard to the Manichees *per se* the next legislative measure specifically issued against them, after the 302 rescript, was a constitution of the Emperors Valentinian and Valens, addressed to Ampelius, Prefect of the City and dated March 2, 372[31]. It is no coincidence that this constitution was promulgated at the height of Valentinian's infamous magic and treason trials[32]. From Valentinian onwards anti-Manichaean laws were regularly promulgated, each building upon the precedents already outlined above[33]. In 425 the Emperor Theodosius could simply decree:

> We command that the Manichaeans, heretics, schismatics, astrologers (*mathematici*) and every sect inimical to the Catholics shall be banished from the very sight of the City of Rome, in order that it may not be contaminated by the contagious presence of criminals[34].

[30] CTh 9.16.12 (409).

[31] CTh 16.5.3 (372).

[32] The actual charges involved were the use of *venena* (magic potions); *maleficium*, with the specific instruction of Valentinian (given in 370) to interpret accusations of magic as involving the additional offence of *maiestas imminuta*; illicit consultations with *mathematici*; and adultery.

[33] CTh 16.5.7 (381); 16.5.9 (382); 16.7.3 (May 21, 383); 16.5.11 (July 25, 383); 16.5.18 (389); 16.5.35 (399); 16.5.38 (405); 16.5.40 (Feb. 22, 407); 16.5.41 and 43 (Nov. 15, 407); 16.5.59 (423); 16.5.62 (425); and 16.5.65 (428). See also Nov. Val. 18 (445), prompted by Pope Leo's persecution of the Manichees and containing an oblique reference to Diocletian's anti-Manichaean law in its preamble.

[34] CTh 16.5.62 (July 17, 425), addressed to Faustus Prefect of the City. Sirm.6 (August 6, 425) extends the application of CTh 16.5.62 to the cities of Gaul: it reproduces the text of the latter with minor alterations and the addition of the

Between 372 and 425, however, the definition of Manichees as an outlawed sect underwent a further development: the classification of both existing and new heretical sects as crypto-manichaean.

In 381 a constitution was promulgated in the name of the Emperors Gratian, Valentinian and Theodosius which established new and severe penalties against convicted Manichees. The preamble to CTh 16.5.9 (382) specifies that Manichees are to be deprived "under the perpetual brand of just *infamia* of all right to make a will and to live under Roman law". Section 1 of the constitution gives "the general rule of this law" retroactive force and forbids Manichees from appealing to dilatory prescriptions in legal suits against them. This prohibition of one of the attempted defences which Manichees appealed to in court is coupled with a further measure in section 3 of the same constitution, which also seeks to ensure the application of the law against Manichees in concrete cases:

> Nor shall they defend themselves with dishonest fraud under the pretence of those deceptive names by which many, as We have learned, wish to be called and signified as of approved faith and chaste character; especially since some of the aforesaid persons wish to be called the Encratites, the Apotactites, the Hydroparastatae, or the Saccophori, and by a variety of diverse names falsify, as it were, the ceremonies of their religious professions[35].

As Barone-Adesi has recently argued, the sects named here as crypto-manichaean were in fact all related to diverse manifestations of Christian ascetic practice[36]. Thus this 381 constitution, intended to enable the prosecution of Manichees, had the incidental consequence of classifying certain types of Christian ascetics. The constitution itself concludes with the words: "For none of the aforesaid persons shall be protected by a profession of names but shall be held infamous and execrable because of the crimes of their sects". The Encratites, the Apotactites, the Hydroparastatae, and the Saccophori thus entered the legal arena – as heretical sects – in the context of Manichaeism.

A constitution issued by the same Emperors and dated almost exactly one year after CTh 16.5.7 elaborates on the definition of Encratites, Saccophori and Hydroparastatae as heretical sects in

sentence "Because of course it is unseemly that *religiosi* should be depraved by any *superstitiones* we command that the Manichaeans, heretics etc.".

[35] CTh 16.5.7 (May 8, 381).

[36] G. Barone-Adesi, *Eresie "sociali" ed inquisizione Teodosiana*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VI Convegno internazionale*, [Perugia,] 1986, p. 119-166.

their own right[37]. The preamble begins by outlawing Manichees who have chosen the life of hermits:

> If any Manichaean should flee the company of the good under the false pretence of the solitary life and should choose the secret gatherings of persons of the lowest classes, he shall be subjected to the law as a profaner and corrupter of Catholic discipline, which we all revere.

This particular type of Manichee is to

> be intestable during his lifetime, while living he shall expend nothing on such outlawed persons, at his death he shall leave nothing to such unworthy persons and he shall restore all of his possessions to those persons who are *sui heredes*, not by character but by nature.

This sentence closes the preamble and section 1 of the constitution commences:

> But those persons who are entitled Encratites, with a monstrous appellation, together with the Saccophori, and the Hydroparastatae, when they have been convicted in court, betrayed by crime, or discovered in a slight trace of this wickedness, We order to be afflicted with the supreme penalty and with inexpiable punishment. With respect to their goods, the condition which we imposed on all this workshop (*officina*) from the inception of the law formerly issued, shall remain.

The Encratites, Saccophori and Hydroparastatae are thus clearly differentiated from the Manichaean hermits, and are subjected to an altogether different scale of legal penalty: capital punishment. Section 1 closes with a series of detailed provisions for the actual prosecution of these sects:

> Your sublimity (the Praetorian Prefect, Florus), therefore, shall appoint investigators, shall open court, and shall receive informers and denouncers, without the odium attached to informants.

This 382 constitution, with its references to heretical ascetic groups in the context of Manichaeism and capital punishment, provides an interesting analogy to the condemnation and execution of Priscillian of Avila and his followers, only four years later.

In 386 Priscillian appeared before the court of the Praetorian Prefect Evodius at Trier on the formal charge of *maleficium*, having been previously condemned by the Church Council of Saragossa (380) for heresy[38]. Priscillian had himself appealed to the Emperor

[37] CTh 16.5.9 (March 31, 382).

[38] See H. Chadwick, *Priscillian of Avila: the Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, 1976, p. 111-148. For further discussion see G. Puglisi, *Giustizia criminale e persecuzioni antieretiche*, in *Siculorum Gymnasium*, 43,

Maximus for cognition of his case as a means by which he could avoid an appearance at the planned ecclesiastical synod of Bordeaux. He was, however, followed to Trier by his principal Spanish accusers, the bishops Hydatius and Ithacius. Ithacius was appointed as prosecutor in the first trial of Priscillian before the Imperial court. At the Council of Saragossa Ithacius had explicitly linked Priscillian's teachings, and his particular brand of asceticism, with Manichaeism, astrology and the practice of magic arts. As I have argued above, the groundwork had already been laid in Roman law for linking Manichees, *mathematici* and *malefici*.

As a result of Ithacius' prosecuting strategy Priscillian confessed to an interest in magical studies, to having held nocturnal gatherings of women, and to having prayed naked. As Chadwick argues:

> The juxtaposition of the charges was surely intended to insinuate the suggestion that, in what was believed to be Manichee fashion, these activities had gone on at one and the same time and place[39].

Ithacius' careful forensic framing of the case resulted in the prefect Evodius pronouncing Priscillian guilty of *maleficium*. After a retrial, in which bishop Ithacius was replaced as prosecutor by a professional advocate Patricius (*fisci patronus*), Priscillian was executed on the same charge of *maleficium*. The Emperor Maximus then sent tribunes to Spain to root out other "Priscillianists" by the application of the same charge.

Priscillian and his followers were pronounced guilty of *maleficium*, however the Emperor Maximus himself believed that they were Manichees. In a letter to Pope Siricius the Emperor states that "the Manichees were convicted not by circumstantial inferences nor by doubtful suspicions but by their own confession under judicial examination"[40]. Maximus appended the *gesta* of Priscillian's trial for the Pope's own perusal. The heresiological rhetoric of later ecclesiastics placed Priscillianism within the Manichaean sphere[41].

1990, p. 96-108 and V. Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, 1995.

[39] H. Chadwick, *op. cit.*, p. 139.

[40] *Coll. Avel.* 40 (*Epistulae imperatorum... Avellana quae dicitur collectio*, ed. O. Günther, Vienna, 1895 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (= *CSEL*), 35-1], p. 91, l. 22-24).

[41] For example Filastrius, *Diversarum hereseon liber* 84 (Filastrius Brixiensis, *Diversarum hereseon liber*, ed. F. Heylen, Turnhout, 1957 (*Corpus christianorum. Series latina* [= *CCL*], 9), p. 253-254); Augustine, *De Haeres.* 70, ed. R. Vander Plaetse and C. Beukers, Turnhout, 1969 (*CCL*, 46), p. 333-334 and *Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas*, ed. K. D. Daur, Turnhout, 1985 (*CCL*, 49), p. 165-178; and Jerome, *Ep.* 133.4 (*S. Eusebii Hieronymi opera. 3. Epistulae 121-154*, ed. J. Hilberg, Vienna, 1918 (*CSEL*, 56), p. 247-248).

Pope Leo the Great, however, was an exception. In his *Ep.* 15 (dated 447) he outlined the *impietas* of the Priscillianists:

> *... quae non contenta eorum recipere falsitates qui ab Evangelio sub Christi nomine deviarunt, tenebris se etiam paganitatis immersit, ut per magicarum artium profana secreta et mathematicorum vana mendacia, religionis fidem morumque rationem in potestate daemonum, et in effectu siderum collocarent*[42].

For Leo, Priscillianists were direct heirs to the teachings of *magi* and *mathematici*.

A further example of the adherents of a heretical sect being charged with *maleficium* is provided by CTh 16.5.34, issued by Arcadius and Honorius to the Praetorian Prefect Eutychianus and dated March 4, 398. The constitution is directed against the clerics of the Eunomian and Montanist *superstitiones*. Section 1 states that *codices* containing Eunomian or Montanist doctrine should be sought out, produced and then "consumed with fire immediately under the supervision of the *iudices*". A comparison between this instruction and CTh 9.16.12 (409) clearly reveals the intertwining of ecclesiastical and secular judicial authorities. The *codices* of heretics are to be burned before Imperial magistrates, the *codices* of *mathematici* are to be burned before the bishop. Section 1 of *CTh* 16.5.34 continues:

> If perchance any person should be convicted of having hidden any of these books under any pretext or fraud whatever and of having failed to deliver them, he shall know that he himself shall suffer capital punishment, as a retainer of noxious books and writings and as guilty of the crime of *maleficium*.

In the case of the Eunomians – who were condemned as Christological heretics for their extreme form of Arianism – the charge of *maleficium* certainly did not fit their proper crime. By the end of the fourth century the charge of *maleficium* had become a convenient category under which crimes relating to heresy could be subsumed.

In 428 the Emperors Theodosius II and Valentinian attempted to systematise the prosecution of heretics by producing an edict which laid down a hierarchy of named heretical sects[43]. The Emperors acknowledge that "not all should be punished with the same severity". Firstly the constitution groups together the Arians,

[42] Pope Leo, *Ep.* 15 pr. (*Patrologia latina*, 54, c. 679A).

[43] CTh 16.5.65,2 (May 30, 428) addressed to Florentinus Praetorian Prefect. It should be noted that this systematising edict, intended to clarify the confusion of existing anti-heretical legislation, was promulgated only nine months before the first project for compiling a Theodosian legal code was announced.

Macedonians and Apollinarians "whose crime it is to be deceived by harmful meditation and to believe lies about the fountain of truth": they are prohibited from having churches within any municipality. Secondly, the Novatians (a heretical sect but in origin a schism) and Sabbatians (an offshoot of the Novatians) are prohibited from constructing any new churches. Thirdly, the constitution forbids the right of assembly and prayer to a bewildering array of sixteen heretical sects: Eunomians, Valentinians, Montanists or Priscillianists, Phrygians, Marcianists, Borborians, Messalians, Euchites or Enthusiasts, Donatists, Audians, Hydroparastatae, Tascodrogitae, Photinians, Paulians, Marcellians and finally "those who have arrived at the lowest depth of wickedness, namely the Manichaeans". In fact the Manichaeans also form a fourth sub-category: they shall be expelled from the municipalities, so that no opportunity shall be left to them to work their *maleficium* on the elements themselves[44]. By concluding their list with a reference to the employment of magic arts, the Emperors ended where the theologians' lists of heretics began.

The New Testament text of Acts 8.9-25 relates the confrontation between the Apostle Peter and Simon *Magus*, a practitioner of sorcery and adept of magical arts. Ecclesiastical heretical lists, from Irenaeus of Lyons to Vincent of Lérins, present Simon Magus as the spiritual Father of all heresy[45]. Hippolytus and Vincent of Lérins, in particular, state that all subsequent heretics either spiritually derive indirectly from Simon Magus or are his direct successors. In terms of doctrinal genealogies the orthodoxy of apostolic succession (with Peter as its founder) is mirrored by the heresy of a pseudo-apostolic succession (with Simon Magus as the heresiarch). In CTh 6.5.66 (435) Theodosius II appealed to this heresiological rhetoric in naming the heresy of Nestorius, Patriarch of Constantinople until his deposition in 431, after Simon Magus himself:

[44] Compare CTh 9.16.5 (357): "Many persons who dare to disturb the elements by magic arts do not hesitate to jeopardise the lives of innocent persons... A deadly curse shall annihilate such persons, since they are foreign to nature".

[45] Irenaeus, *Contra haereses* 1.23,1 (ed. A. Rousseau and L. Doutreleau, Paris, 1979 [*Sources chrétiennes*, 264], p. 312-313); Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* 6.7 (*Hippolytus Werke. III. Refutatio omnium haeresium*, ed. P. Wendland. Leipzig, 1916 [*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, 26], p. 134-135); Ps.-Tertullian, *Adversus omnes haeresis*, ed. A. Gerlo *et al.*, Turnhout, 1954 (*CCL*, 2), p. 1401); and Vincent of Lérins, *Commonitorium* (ed. R. Demeulenaere, Turnhout, 1985 (*CCL*, 64), 181). For other examples from patristic literature see A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles. II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, 1985 (*Collection des études augustiniennes*, 111), p. 481-483 and 558.

> Nestorius, the author of a monstrous *superstitio*, shall be condemned and his followers shall be branded with the mark of an appropriate name, so that they may not use the name of Christians [...]; adherents of the nefarious sect of Nestorius shall everywhere be called Simonians, in order that they may appear rightly to have received the name of him whose crime they have imitated in deserting God[46].

In a flourish of theologically inspired rhetoric, the Emperor linked the doctrinal innovations of Nestorius to Simon the magician. Nestorius had threatened the Catholic church as Simon Magus had threatened the authority of the Apostles. But Nestorius, like Simon before him, had been vanquished by representatives of the "venerable sect of the orthodox": he had been deposed and excommunicated at the 431 Council of Ephesus. This synod was in fact an oecumenical council of the Church. As an oecumenical assembly of bishops it could define orthodoxy in the true sense of the word. Naming and classifying heretics was one strategy which could be adopted in the legal prohibition of heretical beliefs, but the Imperial legislators could also attack the problem of heretical belief from the other way round. They could define in what and with whom orthodox doctrine itself lay.

How to prosecute a heretic: the legal definition of orthodox belief

In 377 a constitution was issued in the names of the emperors Valens, Gratian and Valentinian which prohibited the repetition of the sacrament of baptism (CTh 16.6.2). The practice of repeating baptism was defined as false doctrine, threatening the preservation of the "Apostolic faith":

> The teachings, indeed, of those persons who have approved the Apostolic faith without any change of baptism shall be followed. For it is Our will that nothing shall be taught except what the uncorrupted faith and tradition of the Evangelists and Apostles have preserved, just as the Imperial law of Our Fathers, Constantine, Constantius and Valentinian have decreed[47].

[46] CTh 16.5.66, pr. Section 2 of the constitution specifically orders "Moreover, no person shall refer to such heretics by any other than the aforesaid name in religious disputation". Augustine, *Contra Iul. Opus Imp.* I.71 rather sardonically refers to the creation of new sectarian names by theologians.

[47] CTh 16.6.2 pr (October 17, 377). The Constantinian legislation included in the Theodosian Code uses the phrase *catholica lex* to exclude heretics and schismatics (see for example CTh 16.5.1 dated September 1, 326).

In defining right belief as the "uncorrupted faith and tradition of the Evangelists and Apostles" the emperors appealed to the legislative precedents of their predecessors. However, establishing as orthodox "those persons who have approved the Apostolic faith without any change of baptism" was of limited definitional value, except in respect to excluding those who practised rebaptism. Under the rubric of CTh 16.6.2 all the parties to the great Trinitarian disputes of the mid-fourth century could be admitted as orthodox[48]. The constitution itself may well have been deliberately phrased to avoid any appeals to its content by the various Arian or non-Arian parties. If, as Mommsen argued, the constitution is to be attributed to Valens, its appeal to "the uncorrupted faith and tradition of the Evangelists and Apostles" sits comfortably with his policy of adhering to the imprecise and comprehensive Trinitarian formula that the Son is like the Father as the scriptures teach – ratified by the 360 church synod at Constantinople. In fact the doctrinal affirmations, expressed as baptismal creeds, agreed by Church Councils from Nicaea in 325 until Constantinople in 381, can all be viewed as formulae inspired by the spirit of conciliation. By 380, however, both the political and ecclesiastical situation had changed. A new legislative strategy was needed if a more 'exclusive' orthodoxy was to be enforced.

The oecumenical councils of the ancient Church were formally assembled on the initiative of the Emperor. Moreover, Imperial ratification of conciliar decisions was crucial in establishing the authority of those ecclesiastical assemblies. Accordingly, the Nicene creed – agreed at the first oecumenical council of the Church in 325 – had been ratified by the Emperor Constantine. The Nicene creed laid down the precise formulation that the Son is identical in *ousia* with the Father, derived from the Father's *ousia* – the anathema appended to it condemned the (alleged) proposition of Arius' that the Son is of a distinct *hypostasis* or *ousia*. The creed was carefully formulated to be as inclusive as possible. As such, the hair-splitting Trinitarian disputes which followed all revolved around the question of whether the wording of the Nicene creed itself was sufficient to repel heresies. When the Emperor Gratian requested that Ambrose compose him a treatise in proof of the divinity of Christ, Ambrose replied with the first two books of the *De Fide* (378), containing an eloquent exposition of the Nicene Creed as excluding all

[48] For a precise, but concise, description of the early and mid-fourth century Christological disputes see H. Chadwick, *Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first Council of Ephesus*, in *The Cambridge Ancient History. 13, The Late Empire A.D. 337-425*, Cambridge, 1998, p. 562-580.

contemporary deviators from the Faith. However, for Ambrose, a hard-line anti-Arian, the Nicene creed was exclusive – not inclusive:

> Of the Acts of the councils I shall let that one be my chief guide by which three hundred and eighteen priests [...] made a trophy raised to proclaim their victory over the infidel throughout the world, prevailing by that courage of the faith, in which all agreed. Now theirs is the declaration of our faith, that we say that God is One, neither dividing His Son from Him, as do the pagans, nor denying, with the Jews, that He was begotten of the Father before all worlds, and afterwards born of the Virgin; and not, like Sabellius, confounding the Father with the Word, and so maintaining that Father and Son are one and the same person; nor again, like Photinus, holding that the Son first came into existence in the Virgin's womb; nor believing with Arius in a number of diverse powers, and so like the pagan making out more than One God[49].

Furthermore, Ambrose provided Gratian with a handy means of identifying heretics: "Indeed many are the names, but it is one error, the impious all agree, they are in communion in their discord for Catholicism". Ambrose thus presented Gratian with an account of his faith – and the Nicene creed itself – as the only unified theological position.

The 380 Edict of Thessalonica (CTh 16.1.2) issued in the name of the emperors Gratian, Valentinian and Theodosius, but in reality attributable to Theodosius himself, firmly tied "apostolic discipline" and "evangelical doctrine" to the Nicene creed. However, Theodosius also adopted the further crucial strategy of specifying individual bishops as representatives of orthodox belief. If Theodosius had simply restated the Nicene creed, the way would have remained open to disputation as to its exact meaning. By appealing to the criterion of communion with the personal faith of named individuals the emperor could enforce the *right* interpretation of the Nicene creed:

> It is Our will that all the peoples who are ruled by the administration of Our Clemency shall practise that religion which the divine Peter the Apostle transmitted to the Romans, as the religion which he introduced makes clear even unto this day. It is evident that this is the religion that is followed by the Pontiff Damasus and by Peter, Bishop of Alexandria, a man of Apostolic sanctity; that is, according to the apostolic discipline and the evangelic doctrine, we shall believe in the single Deity of the Father, the Son and the Holy Spirit, under the concept of equal majesty and of the Holy Trinity[50].

[49] Ambrose, *De fide* I.5-6.

[50] CTh 16.1.2pr (February 28, 380), addressed *ad populum urbis Constantinopolitanae*.

Section 1 of the constitution continues:

> We command that those persons who follow this rule (*lex*) shall embrace the name of Catholic Christians. The rest, however, whom We adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogmas, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten first by divine vengeance and secondly by the retribution of our own initiative, which We shall assume in accordance with the divine judgement.

Thus the preamble to the edict defines the *lex Christiana*: section 1 decrees that those who adhere to this *lex* take the *nomen* of *Christiani catholici*; and the *reliqui* who remain are to be considered *dementes vesanique*. Disputes as to the doctrinal content of the *lex Christiana* are to be silenced, as the criteria of communion with Pope Damasus and Peter of Alexandria is part of that *lex* itself.

CTh 16.1.3 (July 30, 381), issued as the Emperor Theodosius' response to the oecumenical Council of Constantinople (May 381), also begins with an affirmation of the Nicene creed but is more precise in its formulation of the *communio sanctorum*. Theodosius orders that all churches are immediately to be surrendered:

> ... to those bishops who appear to have been associated in the communion of Nectarius, bishop of the church of Constantinople, and of Timotheus, Bishop of the city of Alexandria in Egypt; to those bishops also who, in the regions of the Orient, appear to be communicants with Pelagius, Bishop of Laodicea, and with Diodorus, Bishop of Tarsus; also in the Proconsular Province of Asia and in the Diocese of Asia, with Amphilocius, Bishop of Iconium, and with Optimus, Bishop of Antioch; in the Diocese of Pontus, with Helladius, Bishop of Caesarea and with Otreius of Melitene, and with Gregorius, Bishop of Nyssa; with Terennius, Bishop of Scythia, and with Marmaris, Bishop of Martianopolis. Those bishops who are of the communion and fellowship of such acceptable priests must be permitted to obtain the Catholic churches. All, however, who dissent from the communion of those who have been expressly mentioned in this special enumeration shall be expelled from their churches as manifest heretics and hereafter shall be altogether denied the right and power to obtain churches, in order that the priesthood of the true Nicene faith may remain pure, and after the clear regulations of Our law, there shall be no opportunity for malicious subtlety.

Taken in conjunction with the edict of Thessalonica, this law is considered by modern scholars to have settled the legal definition of orthodox belief. However, as I have argued above, blanket legislation had to be applied to particular instances. Theodosius' legislation had to be played out in actual disputes and within the courtroom there was plenty of scope for "subtlety".

The Imperial legislation issued after 381 amply demonstrates that the importance of the Theodosian settlement should not be overestimated. The example of CTh 16.5.16 (issued by Theodosius at Constantinople on August 9, 387) is instructive. The constitution reads:

> We have learned that some of the Arians cite as their defence a general rule of Our regulations to the effect that they are permitted to usurp those practices which appear to them to suit their advantage. That rule (*lex*) shall be abrogated, and they shall know that no such order has emanated from our Imperial consistory. If anything, therefore, should be cited by them for their own advantage, and if anyone should henceforth circulate such pseudo-regulations, he shall be held guilty of forgery.

The phrasing of the constitution suggests that certain Arians had indeed practised "malicious subtlety" in the courtroom, in their attempts to circumvent Theodosius' anti-Arian legislation of 380 and 381. However, the reality is more complex.

The *lex* which the Arians relied on in 387 had in fact been promulgated by Theodosius' colleague, Valentinian, on January 23, 386. Valentinian deliberately attacked Theodosius' definition of orthodoxy, granting the right of assembly "to those persons who believe according to the doctrines which in the times of Constantius of sainted memory were decreed as those that would endure forever"[51]. Moreover, Valentinian cites as licit the faith agreed upon at the 'Arian' council of Ariminum (359). Valentinian thus establishes an *inclusive* definition of orthodoxy:

> The right of voluntary assembly shall also be open to those persons for whom We have so ordered. If those persons who suppose that the right of assembly has been granted to them alone should attempt to provoke any agitation against the regulation of Our Tranquillity, they shall know that, as authors of sedition and disturbers of the peace of the Church, they shall also pay the penalty of high treason with their life and blood. Punishment shall no less await those persons who may attempt to supplicate Us surreptitiously and secretly, contrary to this Our regulation.

In seeking the application of Valentinian's edict the Arians were not appealing to "malicious subtleties", but rather exploiting the conflicting religious policies of two contemporary emperors[52]. An

[51] CTh 16.1.4 (excerpted at CTh 16.4.1 under the rubric *de his qui super religione contendunt*).

[52] A further striking example of different Imperial religious policies after 381 is provided by constitutions relating to the heresy of the Eunomians, whose rallying cry was that the Word is different (*anomoios*) from the Father. CTh 16.5.6 (381) refers to the "crime of the Eunomian perfidy"; 16.5.17 (May 4, 389)

analogous, if more devious, strategy was applied by the North African Donatists in citing a rescript, obtained from the pagan Emperor Julian (360-363), as proof of their orthodoxy in concrete legal cases up to at least 405[53]. Legal definitions of orthodox belief also had their limitations.

* * *

The innovative introduction of the idea of wrong belief into the Roman legislative sphere necessitated the legal categorisation and systematisation of religious belief itself. Heretics had to be grouped and named if they were to be prosecuted. Definitions were thus elaborated case by case, as new heresies were identified and classified within the ecclesiastical sphere. These definitions were then tested through their application in concrete legal cases.

Behind the laws contained in the Theodosian Code lies the history of a skilled community of forensic practitioners, both secular and ecclesiastical, attempting to implement, extend or evade the legislation through the exercise of their forensic education. Within the courtroom doctrinal issues became crystallised. Individuals accused of heresy were called upon to justify their theological positions. Christian doctrine was expounded, tested and stretched. Moreover, the final judgment of the case provided a legal resolution which could then be appealed to in future doctrinal disputes. In this way, forensic argumentation reveals itself as an important mechanism through which the demand for a single Christian orthodoxy could be satisfied.

Caroline HUMFRESS

lays down heavy penalties against the Eunomians and states that they "shall have nothing in common with the rest of mankind"; 16.5.23 (June 20, 394) abrogates the former and returns the Eunomians to communion with the common law; 16.5.25 (March 13, 395) revokes the law of 394 and reinstates all previous decrees against the Eunomians; 16.5.27 (December 25, 395) revokes 16.5.25 after only nine months and rehabilitates the Eunomians; after only four months this law is abrogated by 16.5.31-32 (April 21 or 22, 396); on March 4, 398 anyone in possession of Eunomian *codices* is declared guilty of *maleficium* (16.5.34). Cf. the subsequent legislation at 16.5.36 (399); 16.5.49 (410); 16.5.58 (415); and 16.5.60 (423).

[53] See CTh 16.5.37 (dated February 25, 405).

J. REBECCA LYMAN

ASCETICS AND BISHOPS

EPIPHANIUS ON ORTHODOXY

Ascètes et évêques : Épiphane et l'orthodoxie

Dans son étude sur la prison, Michel Foucault a montré que les mécanismes qui maintiennent la construction sociale de l'ordre ne constituent pas une fonction centrale ou unifiante pour l'institution, mais plutôt une idéologie dans laquelle sont affirmées «la nécessité d'un combat et les règles d'une stratégie». Cette perspective est appliquée à l'étude de l'hérésiologie et de la carrière d'Épiphane pour mettre en évidence sa conception de l'orthodoxie. Épiphane est souvent présenté comme un défenseur borné et particulièrement acharné de l'orthodoxie de Nicée. Par opposition à d'autres écrivains contemporains, Épiphane est d'origine plus modeste et a reçu une éducation moins bonne; il ne tire donc son autorité que de son ascétisme et de sa charge d'évêque. Sa condition sociale est une clé pour comprendre son attitude à l'égard d'Origène et de la paideia. *Le choix de métaphores thérapeutiques pour élaborer son hérésiologie est révélateur d'une conception sociale et spirituelle spécifique de l'autorité théologique : le combat théologique a cédé la place à la guérison par un professionnel qui prescrit l'antidote adéquat. De même, le besoin de tels antidotes révèle la présence apparemment inévitable de l'hérésie à l'intérieur de l'Église. Les métaphores du mariage et de la médecine, telles que les utilise Épiphane pour parler de l'orthodoxie, reflètent un discours de vigilance et de contrôle internes. Une comparaison avec l'utilisation de ces images au IIe siècle par Irénée reflète aussi le désir qu'a Épiphane de décrire l'orthodoxie comme un port en sécurité grâce à l'unité et à l'obéissance. L'orthodoxie n'est donc pas seulement le pouvoir de fixer les limites de l'Église, mais aussi le seul remède pour soigner les erreurs en son sein. L'orthodoxie est un combat permanent contre l'instabilité et se concentre en particulier autour de deux sources d'anxiété : la* paideia *et l'ascétisme. Toutes deux donnent de l'autorité dans l'Église, mais peuvent aussi conduire à l'hérésie comme dans le cas d'Origène et d'Apollinaire. Chez Épiphane, l'orthodoxie est passée d'une conformité générale à la tradition à la mise en vigueur de normes de croyance. La «nécessité d'un combat» pour maintenir l'orthodoxie était justi-*

J. Rebecca Lyman, Church Divinity School of the Pacific, Berkeley.

fiée non par une tradition culturelle de la compétition intellectuelle, mais par le discours pragmatique de la guérison. Les «règles d'une stratégie» pour Épiphane apparaissent aussi dans ses relations avec les autres évêques en différentes occasions. Le maintien de l'orthodoxie était essentiel dans sa propre pratique spirituelle de l'ascétisme et dans l'exercice de l'autorité épiscopale. Tout au long de sa vie, il parle d'une confrontation permanente avec les hérétiques que ce soit dans le désert ou dans sa charge d'évêque. Son action à Constantinople a montré qu'il avait une autonomie propre en tant qu'évêque pour la défense de l'orthodoxie. À la demande de Théophile il a assuré la condamnation d'Origène dans un concile local et alla ensuite à Constantinople pour affronter Jean Chrysostome. Comme le montre le récit de Socrate, Épiphane a été conduit par son orthodoxie militante à des affrontements publics et à la violation de la discipline ecclésiastique. Socrate a loué sa piété sans artifice et sa vie d'ascète, mais a clairement souligné la supériorité de la gravitas *de Jean sur le zèle d'Épiphane. À Constantinople, sa stratégie d'obéissance et d'affrontement était donc inadaptée face à un modèle élitiste d'éducation et de négociation. Épiphane ne représente donc à travers sa vie et son hérésiologie qu'un modèle d'orthodoxie à la fin du IV^e^ siècle. En réponse aux divisions publiques, à la variété des pratiques ascétiques et aux différences sociales, Épiphane défendait l'idée que seule l'obéissance à l'autorité doctrinale garantissait la sécurité dans le havre de l'Église quel que soit le degré d'ascétisme ou de culture théologique. La «bonne santé» de l'orthodoxie nécessitait de sa part une vigilance constante et légitimait donc son intervention dans différents débats. Cette intériorisation des exigences de l'orthodoxie a fait de l'orthodoxie la prison de l'Église, tout comme Foucault soutenait que le contrôle de l'âme a fait de l'âme la prison du corps. Cependant d'autres évêques comme Basile ou Jean faisaient place à la négociation et au changement dans l'orthodoxie.*

At the end of his study of penal institutions, Michel Foucault made the following observation about the social construction of "normalization" through a series of mechanisms:

> These mechanisms are applied not to transgressions against a central law, but to the apparatus of production... to a whole multiplicity of illegalities, in all their diversity of nature and origin.... And that ultimately what presides over all these mechanisms is not the unitary functioning of an apparatus or an institution, but the necessity of combat and the rules of strategy[1].

[1] *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, New York, 1995, p. 308.

Foucault's insight on the subtle and complex ways in which social control is created and exercised not merely through institutions, but rather through the web of opinions, "facts", vocabularies, ancillary disciplines, and professions within an entire culture is a helpful one in attempting to understand ancient Christian orthodoxy. The analogy to the penal system is particularly apt because by the fourth century, "orthodoxy" had become for many a matter of "public safety". Salvation and public order were now deeply intertwined in the life of the imperial church while at the same time theological conflict and varied ascetic styles continued to divide it. This intense competition between different Christian structures of authority and leadership may be added to the other ongoing transformations of Roman society in the second half of the century. Ecclesiastical strategies of unity and consensus were deeply embedded in larger cultural shifts in political life and elite culture[2]. Unravelling the particular literary strategies of an individual allows us to avoid falling into a sociological reductionism of "orthodoxy" to the generalized or anachronistic institutional power of the "church" or accepting a typology of "Christianity" which assumes religious uniformity and ignores the complex intellectual construction of authority and theological consensus[3]. The language of theological conflict itself in the fourth century therefore is key to exposing the concerns of Christian authors which emerge from the continuing doctrinal conflicts and the uneven Christianization of Roman society. In this paper I wish to examine the creation of one vision of orthodoxy through "the necessity of combat and rules of strategy" in the polemical rhetoric and political actions of Epiphanius, bishop of Salamis.

Epiphanius as author: "the necessity of combat"

Epiphanius is well known in ancient and modern sources as a bishop of narrow, but energetic, theological views. In contrast to many of his colleagues or opponents such as Jerome, the

[2] Recent studies of these shifts include P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison, 1992; P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley, 1994; R. Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley, 1995; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, 1995.

[3] The foundation for revisionist work on orthodoxy is A. Le Boulluec's study, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, Paris, 1985 (*Collection des études augustiniennes*, 110-111). Other studies which use rhetorical analysis in relation to social history include V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley, 1995 and M. Williams, *Rethinking Gnosticism. An argument for dismantling a dubious category*,

Cappadocians or John Chrysostom, he appears to be not only less well born, but also strikingly less well educated[4]. We have very little independent knowledge of his background; he himself emphasized his Nicene orthodoxy and ascetic training under Hilarion, the follower of Antony[5]. As a bishop and author therefore, he would not draw his authority from the usual conventional sources of birth or *paideia*. His influence and indeed social mobility were deeply linked to his status in the church. Within some ascetic circles, he seemed to command respect for his learning since he was requested to write the *Panarion* as a theological guide for them; within more learned circles if we believe the accounts of Jerome, Socrates, and Sozomen, it was his ascetic life which compelled admiration and patronage[6].

Given this social background, it may not be surprising that on the larger stage of fourth century history, especially through his role in the Origenist controversy, Epiphanius has often represented a narrow stream of ascetic "intransigent spirituality" or popular dogmatism[7]. Such a typology may obscure as much as it reveals. A number of recent studies on fourth century asceticism caution us against any simple contrast of monks to educated elites. The diversity of ascetic practice and belief was a cause for concern and conflict among bishops and monks as they struggled to find their own social and religious identities[8]. Since asceticism was an essential part of conventional Hellenic philosophical authority as

Princeton, 1996. On assumptions of "orthodoxy" which operate even in revisionist works, see my *Historical Methodologies and Ancient Theological Conflicts*, in *The Papers of Henry Luce III Fellows in Theology*, v. 3, ed. M. Zyniewicz, Atlanta, 1999, p. 75-96.

[4] See summary in A. Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphane de Salamine*, Paris, 1994 (*Christianisme antique*, 4), p. 29-30.

[5] For an overview of his biography, see J. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius and the Legacy of Origen*, Macon (Georgia), 1988 (*North American Patristic Society Monograph Series*, 13), p. 25-43. S. Rubenson is more skeptical of his actual ascetic training in *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Philadelphia, 1995 (*Studies in Antiquity and Christianity*), p. 176 n. 3.

[6] The ascetic request for his heresiology is found in *Proem.* 1. Both Socrates and Sozomen praise his ascetic life and piety in *H.E.* 8.14 and *H.E.* 6.10. For his charismatic impact on Paula, see Jerome, *Ep.* 108.

[7] The phrase is from Dechow, *Dogma*, p. 107; cf. p. 468-470.

[8] See for example S. Rubenson, *Letters of Antony*; E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992; J. Goehring, *Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth Century Christian Egypt*, in *Journal of Early Christian Studies*, 5-1, 1997, p. 61-83; P. Rousseau, *Orthodoxy and the Cenobite*, in *Studia patristica*, 30, 1997, p. 239-256; T. Shaw, *Wolves in Sheep's Clothing: The Appearance of True and False Piety*, in *Studia patristica*, 29, 1997, p. 127-132; S. Elm, *The Diagnostic Gaze: Gregory of*

well as the varied experiments in Christian perfection, the discussions of proper behavior and belief had as much to do with the relation of Christianity to larger Late Antique culture as with ecclesiastical authority and doctrinal orthodoxy. Like the competing theological teachers of the second century, the varied styles and doctrines of ascetics, deacons, priests, and bishops created an uncomfortable multiplicity of authorities within Christian ideology and institutions. Just as recent studies have revealed how the controlling typological contrast of "teachers" to "bishops" was forged through the theological polemics of the sectarian world of second century Christianity, so we need to unravel the strategies of the fourth century by examining the particular negotiations of asceticism, *paideia*, genealogy, social status, and rhetorical skill which underlay all ecclesiastical authority rather than assume a stable typology of "asceticism", "orthodoxy" or "episcopacy"[9]. The proper religious and social combination of asceticism, *paideia*, and orthodoxy was a cause of anxiety for both the upwardly mobile such as Epiphanius and for elites such as Gregory Nazianzus, as Susanna Elm has shown, as the church acquired more public status and cultural authority.

I have argued elsewhere therefore that Epiphanius' focus on Origen was in part a carefully weighed attack on the hazards of *paideia* for theological or ascetic practice; only conformity to ecclesiastical orthodoxy could safely undergird strenuous ascetic practice or theological reflection especially for leaders of the Church[10]. However, this was not simply an attack on "Christian"

Nazianzus' Theory of Orthodox Priesthood in his Orations 6 'De Pace' and 2 'Apologia de Fuga sua' above, p. 83-100.

[9] On the rhetorical strategy which contrasted "bishops" and "teachers", see A. Brent, *Diogenes Laertius and the Apostolic Succession*, in *The Journal of Ecclesiastical History*, 44, 1993, p. 347-375; U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*, Leiden, 1989. M. Williams noted how the typology of "Gnosticism" has distorted our understanding of second century communities in *Rethinking Gnosticism*, p. 211. Yet, D. Brakke accepts R. Williams' contrast of teachers and bishops in Alexandria, and used it to outline the control of ascetics by Athanasius in *Athanasius and the Politics of Asceticism*. P. Brown contrasted simple ascetics to educated theologians in *Power and Persuasion*, p. 73-77. For further reflections on such contrasts see my *Historical Methodologies and Ancient Theological Conflicts*.

[10] *The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius Panarion 64*, in *Studia patristica*, 31, 1997, p. 445-451; *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth Century Church*, in *Origeniana septima : Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, ed. W. A. Bienert und U. Kühneweg, Leuven, 1999 (*Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovanensium*, 137), p. 187-194.

learning as based on scripture or orthodoxy. Among his ascetic audience, he claimed theological expertise for himself, and used for them as well as himself the ambiguous title *"philokalos"*[11]. He indeed claimed to admire the learning of Apollinarius or Origen, but warned against the viper bite of *paideia* which had ultimately blinded them and caused others to go astray[12]. The saving stability of learned orthodoxy was therefore contrasted to the recklessness of speculation which could corrupt the church from within and in spite of good intentions. This view of course was in contrast to other ascetic and theological styles which embraced *paideia* including other monks or even the Cappadocians[13].

The correct forms of asceticism and theological authority were revealed in the language and genre of the *Panarion* itself. Written in the midst of the troubles of schism at Antioch and conflict with followers of Apollinarius, the *Panarion* reflected Epiphanius' urgent desire to set forth an account of Christian "orthodoxy" and unity in the midst of continuing theological and ecclesiastical controversy, especially for ascetics[14]. I have argued that Epiphanius' choice of a therapeutic genre for his work of heresiology reflects a particular social and spiritual assertion of theological authority. Heresiology was no longer primarily modelled on the genre of philosophical competition which highlighted opposing arguments or intellectual genealogies, but rather on a natural history and medical handbook for the identification, cure, and prevention of error in the church. Rhetorically, he has taken on the voice of the doctor or druggist, rejecting theological combat as a value in itself, and instead offering texts and arguments as antidotes for immediate and pragmatic healing. As Martha Nussbaum pointed out, medical or therapeutic arguments are concerned with health and restoration, not a discovery of truth; truth is already known, and then applied to the patient by his/her superior[15]. Equally important, this discourse of snake bite, poison, and antidote acknowledged the reality of division

[11] Athanasius used it to refer to the ascetic life in *Vita Antonii* 4; Epiphanius usually referred to "scholarly" interests: *Pan.* 69.4; 69.9; 76.13.

[12] *Pan.* 64.72.9.

[13] On the Cappadocian defense of learning in theology, see Lim, *Public Disputation*, p. 164f. and Rousseau, *Basil*, p. 80-82. Rubenson discussed the varied levels of education in ascetic life in *The Letters of St. Antony*, p. 109-115.

[14] On the context of the writing, see Dechow, *Dogma*, p. 57-124.

[15] *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994, p. 72-75; 494-496. On Galen's blending of technical and rhetorical arguments, see T. Barton, *Power and Knowledge. Astrology, Physiognomics, and Medicine under the Roman Empire*, Ann Arbor, 1994, p. 144-149. For a discussion of Epiphanius and medical images, see my *Origen as Ascetic Theologian*.

and the inevitability of error within the church. Origen and Apollinarius were well known for their learning and piety before their errors. Unable to exclude them by a separate genealogy, Epiphanius instead identified their intellectual and spiritual weakness which led to the illness within the church. In the fourth century heresy was the internal instability of belief and practice. *Panarion* was therefore the pragmatic handbook for preventing and curing inevitable diseases of the ecclesiastical body.

This focus on somatic images to express orthodoxy and heresy is also seen in *De fide* where the true *ecclesia* is the only bride of Christ in contrast to eighty concubines[16]. Both of these innovations which use somatic language as the primary discourse to frame and discuss intellectual divisions signal significant shifts in Christian heresiology. The extended use of natural images and language conveys "naturalized" authority. As noted by Mary Douglas, a critical stabilizing principle in social discourse is naturalization of categories, asserting a self-validating truth[17]. If the bride as "obedient" and "pure" reflects the uniqueness of the community itself in reference to other "promiscuous" or illegitimate sects, the association of medicine and orthodoxy revealed a concern for a continuing need for "orthodoxy" to function as a "antidote" or "vaccination" against destructive individuals and teachers within the church itself. Both the language of cure and marriage are assertions of internal vigilance and control. The wife by her continuing obedience, chastity, and seclusion maintained her unique status over against the concubines. Orthodoxy by constant vigilance and treatment of those within the church maintained the health of the body.

The theological implications of this definition of heresy as an internal poison in the fourth century may be seen by contrasting Epiphanius briefly to Irenaeus. First, as clearly outlined by the image of the bride of Christ, only the single orthodox church has the saving faith within it. This is the original Adamic faith of the garden of Eden, where error occurred only from will, not from books and teachings; Hellenism was ultimately the snake which confused human imaginations[18]. On one level, this is a familiar orthodox image. Irenaeus also criticized Hellenism, and cited the church as the garden where alone one may be protected; the church alone has the single way of salvation in contrast to the multiplicity of sects[19].

[16] V. Burrus, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome*, in *Harvard Theological Review*, 84, 1991, p. 229-248.

[17] *Purity and Danger*, London, 1985, p. 48.

[18] *Pan.* 3.11.

[19] On Hellenism, see Le Boulleuc, *La notion*, p. 164-169; *Haer* 5.20.1; 5.30.3.

However, for Irenaeus, the church as the apostolic bank of truth may be proved by the consistency of the teachings of the many churches; all teach the same tradition, faith, preaching; one needs to flee from the false to the place of true spiritual gifts; persuaded by individual choice, one will be shaken into distinctions of believers in the presence of God in the last judgement[20]. This underlying theme of unity, choice, and persuasion in Irenaeus' ecclesiology reflects the sectarian context of his second century polemic. Philosophical arguments were adapted to influence the wills and decisions of those in the community in order to persuade them to follow his apostolic genealogy as the only true teachers. The individual needed therefore to be protected from wrong choice (*hairesis*) by being convinced of true teaching about the nature of God or armed with arguments in order to meet the challenge of multiple teachers. Thus, one must understand correctly and theologically the sacraments with reference to affirmation of creation[21]. Although he clearly discredited his opponents as demonic or speculative, Irenaeus still relied on the language and authority of a teacher to persuade believers of proper Christian theological authority.

For Epiphanius the language of persuasion has been replaced by the therapeutic combat with internal error. In *De fide* the vocabulary of unity and safety now stands in stark contrast to the surrounding chaotic world. There was no discussion of apostolic "churches", but only the one "church" in opposition to the many concubines. The consistent vocabulary underlined the uniqueness and stability of the true church: calm, harbor, garden, city, bride[22]. The virtue of orthodoxy was no longer a choice for simplicity, but the static obedience of the domestic wife: calm, true, free of inconsistency, mother[23]. Surrounding this safe island of submissive calm was the roaring ocean or world. Besides echoing literally the geography of Cyprus, an autocephelous diocese of Nicene orthodoxy, these distinctions highlighted contrasts to other publicly acknowledged Christian groups which continued as heretical: Apollinarians and Arians. Epiphanius acknowledged that the church was mixed and heretics were intermingled with the faithful[24]. To guarantee safety and purity in a confused time, unity and obedience were primary rather than persuasion. Sacramental theology and

[20] On the importance of choice, see *Haer* 2.32.4; 4.6.5; 5.13.5; 5.27.1; 5.36.2.
[21] *Haer* 5.2.3.
[22] *De fide* 1.1-6.
[23] See images in *De fide* 2.6-3.4; 5.5-6.3.
[24] *De fide* 13.3-9.

ecclesiastical life are "antidotes" which cleanse and cure the common life[25].

Therefore, in Epiphanius orthodoxy is portrayed as the power to establish not merely the authentic boundaries of the church, but the only medicine to cure continually internal errors. Hellenism is not merely a false genealogy or external temptation, it may be a corrupting presence within. As reflected in the great fall of Origen, neither deep learning nor strenuous asceticism can save one from error, only obedience to orthodoxy. In Epiphanius all Christians must be tested by orthodoxy or confronted lest they contaminate others. This heresiology reveals two areas of anxiety concerning orthodoxy in the fourth century: *paideia* and asceticism. Apart from credal obedience, they may lead to either speculation beyond orthodoxy or a hidden heresy masked by a good life. Thus, he exposed the ascetic who lived a strenuous life for many years, but held heretical beliefs. This ceaseless combat is consistent with his therapeutic vocabulary: heresy is an internal doctrinal sickness which must be monitored and cured; orthodoxy is a health maintained only by vigilance. If persuasion is the motion of conversion into a particular community, obedience is the constant discipline of the member within the body.

To return to Foucault, Epiphanius has extended the traditional juridical opposition of orthodoxy and heresy as right and wrong belief into a strategic opposition of heresy and disobedience. This shifted the authority of orthodoxy from a general conformity to tradition to the enforcement of credal norms. For example, we may contrast his desire for clarity and obedience based on an altered creed to reconcile Apollinarians to Basil of Caesarea's desire for theological tolerance and ambiguity under the umbrella of the existing Nicene formula; Basil encouraged him to be more tolerant of divisions within orthodoxy itself[26]. Epiphanius believed the purpose of theological norms was to compel obedience, and therefore safeguard unity and truth. He noted shrewdly about Origen, if a few words can now led to rejection by the church, why should we tolerate his babble?[27] On one hand this definition of orthodoxy assumed the earlier model of one apostolic tradition, yet on the other hand heresy as autonomous or speculative has taken on a different social and spiritual resonance because of Epiphanius' acknowledgement of it as internal and inevitable. The "necessity of combat" was justified not by the cultural traditions of intellectual

[25] *De fide* 21.3-25.2.
[26] See P. Rousseau, *Basil*, p. 312-313.
[27] Letter to John of Jerusalem = Jerome, *Ep.* 51.6.

competition, but rather by a therapeutic pragmatism of identification and specific cure to ensure the safety and purity of the church.

Epiphanius as bishop: "the rules of strategy"

Reading Epiphanius' ecclesiastical actions in light of this analysis explains his zeal for orthodoxy as more than simply a simple minded grudge against Origen. Orthodoxy like health requires constant self-vigilance. By his own account and from others, Epiphanius seemed to be consistently engaged in theological debate and negotiation within the church. If his social and religious identity and power were based largely on his orthodox asceticism, the maintenance of orthodoxy was essential to his own spiritual praxis and episcopal authority. Modelling himself perhaps on Athanasius, Epiphanius was committed to theological unity throughout his life; in the *Panarion* he refers to his personal contact and refutation of heretics as a young man, and while leading a monastery in Palestine. He was deeply involved in the negotiations over schism in Antioch, and went to Rome in 382 to aid the recognition of Paulinus and the condemnation of the Apollinarians[28].

The connections made in Rome may lie behind his famous intervention in Jerusalem against John[29]. The importance of his actions as a self-justified guardian of orthodoxy was revealed in his actions in 393 in Palestine. During this visit, he tore down a curtain which he considered to be idolatrous in a local church, promising to send a replacement from Cyprus. He then wrote to the local bishop and to Theodosius against the use of images. Perhaps during the same visit, Epiphanius fell into a public debate with John of Jerusalem over the teachings of Origen; he was cordial, but outspoken in the condemnation of supposed error. He went on to ordain a monk against wishes of John of Jerusalem, later insisting in a letter on independence of monastics from bishops.

Epiphanius' actions at Constantinople conveyed a similar assertion of episcopal autonomy for the defense of orthodoxy. The descriptions of his actions in Sozomen and Socrates betray a sense that he was used by Theophilus in a larger plot against John at

[28] For references and general discussion of his references to his own experience, see Pourkier, *L'hérésiologie*, p. 26-34 and 43-45.

[29] For an account of these events, see Jerome, *Ep.* 51 and 82; Dechow, *Dogma*, p. 392-401.

Constantinople[30]. At Theophilus' urging, Epiphanius secured the condemnation of Origen at a local synod, which Theophilus confirmed in Alexandria. Epiphanius then went to Constantinople to confront John over the heresy of Origen. S. Elm's recent paper on Theophilus points out several important aspects of this familiar confrontation including Theophilus' avoidance of formal heresy charges against John; as she points out, these were carried out by seconds who were distanced from the primary episcopal powers[31]. Epiphanius therefore was the one who bears the doctrinal accusations to Constantinople, and from the reflection of our sources plays the game rather awkwardly and badly. He refused episcopal hospitality, held a service at St. John's church, perhaps ordained a deacon, and attempted to incite the clergy against John. Refuted by an equally ascetic bishop who defended Origen, accused of pride by the Empress, and of ignorance by the Tall Brothers, Epiphanius sailed home seemingly defeated, and died en route confirming the prophecy of John.

In this story of confrontation in Constantinople, we may see several "strategies" of fourth century orthodoxy operating. For Epiphanius orthodoxy itself demands combat against error within the church, including public confrontation, even if in violation of ecclesiastical disciplines such as performing illegal ordinations. For their part Socrates and Sozomen carefully praise Epiphanius by noting his famous zeal and ascetic life: "on account of his extraordinary piety a man of simple mind." Indeed, they wrote that he was a singular bishop in that his power was linked to his weaving together of monastic life with civic action; he gave liberally to the poor and was honest; whatever larger opinion of him, he was an object of praise because of his life[32]. However, in their accounts they successfully present John's *gravitas* as superior to Epiphanius' zeal: his gracious welcome of an enemy and desire to wait for a ruling of a council; Epiphanius, perhaps as a rustic, does not understand how his behavior may effect the urban crowd[33]. However exemplary his life, Epiphanius' social and theological simplicity is tacitly criticized. His very zeal has made him a tool for Theophilus. His

[30] See Socrates, *H.E.* 6.10 and Sozomen, *H.E.* 8.14-15. Dechow gives an overview of the events in *Dogma*, p. 408-413.

[31] *The Dog that did not bark: doctrine and patriarchical authority in the conflict between Theophilus of Alexandria and John Chrysostom of Constantinople*, in L. Ayres and G. Jones (ed.), *Christian Origins. Theology, Rhetoric, and Community*, London, 1998, p. 68-93.

[32] Sozomen, *H.E.* 5.32; 7.27; Socrates, *H.E.* 6.10.

[33] See comments of Socrates, *H.E.* 6.14.

lack of scholarship was exposed by the equally pious Theotimus, who read to him from Origen and also accused him of lack of veneration for the ancestors in attacking Origen at all. The Tall Brothers also accused him of attacking them without sufficient study of their writings and a lack of monastic loyalty; after all they defended him when his reputation was attacked. Finally, the Empress exposed his spiritual arrogance when he attempted to heal her son by appealing to the avoidance of heretics: "You cannot raise the dead". From these accounts we may learn that for these Christians piety and simplicity may be admirable as a religious lifestyle, but they cannot be supreme theological and ecclesiastical virtues. Zeal for orthodoxy may not overrule the usual social negotiations of gentlemanly *paideia*, and indeed may lead one dangerously astray. Epiphanius' simplicity therefore only confused the events at Constantinople because he was blind to the larger political events between John and Theophilus. Echoing the moderating comments of Basil, this portrayal of Epiphanius shows his strategies of obedience and confrontation to be socially and theologically inadequate when confronting an elite model of education and negotiation. Simplicity and orthodoxy were important tools for Theophilus and others, but could not be given the ultimate strategic authority as claimed by Epiphanius.

* * *

Foucault noted in *Discipline and Punish* that the ultimate effect of the new reforms and helping professions was to internalize the control and maintenance of discipline in the larger society. No longer the "adversary", the criminal was the "deviant", the one who violated the norm and could be "treated" as well as "punished". The summation of these social technologies of the body are summed up in the internal cognitive construction and subjection: "The soul is the effect and instrument of a political anatomy; the soul is the prison of the body"[34]. In this study of Epiphanius, I have examined both his polemical model of orthodoxy as well as his actions in the larger church as addressing his particular understanding of heresy as an internal problem. This definition was linked to problems of Christian self-identity in the fourth century, especially in regard to asceticism and *paideia*, where existing doctrinal divisions appeared to contaminate both individuals and the larger community. Amid the public diversity of Christian life, obedience to doctrinal orthodoxy alone guaranteed safety in the harbor of the church, no

[34] *Discipline and Punish*, p. 30.

matter how strenuous the ascetic practice or learned the theologian may be. Epiphanius contrasted the "health" of credal orthodox faith to the risks of theological speculation or ascetic life and the necessity of passive, feminine obedience to God in order to fix ascetics and bishops within the saving realm of the Church. This vision gave him tremendous authority in some circles as it assured a unity of practice and belief. However, Epiphanius' stark vision of orthodoxy did not entirely fit other emerging models of culture and office in the Roman East. To paraphrase Foucault, his vision of credal obedience to regulate ascetic praxis and theological authority made "orthodoxy" itself the prison of the church. Other bishops such as Basil or John were content to use this sort of "orthodoxy" as only an aspect of a larger theological model which based on a different social and spiritual world acknowledged negotiation and change.

J. Rebecca Lyman

VICTORIA M. MORSE

SEEING AND BELIEVING

THE PROBLEM OF IDOLATRY IN THE THOUGHT OF OPICINO DE CANISTRIS

Foi et image :
le problème de l'idolâtrie dans la pensée d'Opicino de Canistris

Opicino de Canistris (1296-ca. 1354) utilise le terme idolâtrie pour parler du manque de foi dans lequel il voit le principal problème religieux de son époque. Dans son vocabulaire, l'idolâtrie désigne le processus au cours duquel l'amour de soi, de la famille et des choses matérielles s'impose comme objet à la dévotion personnelle, recouvrant l'image du Christ inscrite dans le cœur de chaque chrétien. Contrairement à l'hypocrisie, l'idolâtrie est inconsciente, et par là même d'autant plus dangereuse qu'elle peut entraîner des actions. Opicino met au compte de l'idolâtrie les luttes factieuses, qu'elles soient menées au nom de l'Église ou au nom de l'Empire, qui sont endémiques à l'époque en Italie du Nord. En évitant le langage de l'hérésie, qui est associée en général à la défense de la cause impériale, Opicino crée une catégorie qui met en question la vraie dévotion d'un grand nombre de personnes que l'Église considérerait comme de bons chrétiens. Pour Opicino, les méthodes habituelles de l'éducation religieuse, comme la prédication, aggravent le problème en invitant une imagination déjà trop matérielle à se concentrer sur les choses du monde. Il appelle donc à une réforme de l'imagination, pour rendre chacun capable de saisir des concepts spirituels, à travers une analyse de sa propre conscience et des conditions extérieures de sa perception.

> Let no one go seeking and inquiring into the idolatry of the ancient pagans since greater idolatry reigns now than then
>
> OPICINO DE CANISTRIS[1]

[1] Opicino de Canistris, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 6435

Victoria M. Morse, Carleton College, Northfield, MN.

What did Opicino de Canistris, a Pavian priest writing in Avignon in 1337, mean by this provocative statement? What was the idolatry that posed so significant a problem in a Europe supposedly long since Christianized? Why, too, in a period of vociferous political and doctrinal heresies, did Opicino choose to employ the language of idolatry? Clearly, Opicino was not trying to draw attention to a new outbreak of pagan idolatry in early fourteenth-century Italy. Rather, he was seeking to express what he saw as the crucial, but neglected, problem for Christian orthodoxy in his society: not the obvious threat of heresy with its open rejection of the doctrines of and obedience to the Church, but rather the terrifying ease with which even apparently devout Christians could – often unknowingly – focus their worship on objects other than God.

Opicino discovered the "idolatry problem" through personal experience. After an apparently exemplary early life as a parish priest, at the age of thirty-eight Opicino underwent a profound transformation that he understood, as I have argued elsewhere, as a religious conversion[2]. As he recorded it, a series of interconnected events, including a crippling illness and a partial recovery, visions, and a final, cryptic revelation spurred this change. The aftermath of the illness, in particular, proved central to Opicino's understanding of the experiences he had undergone. For although he eventually regained his speech and the function of his right arm and leg, which had been impaired, nevertheless his body remained visibly disfigured.

As Opicino faced his scarred and crippled body, asking why this

(hereafter Vat.), fol. 32r: «*Nemo uadat ad inquirendam et sciendam ydolatriam gentium ab antiquo cum nunc maior ydolatria regnet quam tunc*».

[2] V. Morse, *A Complex Terrain: Church, Society, and the Individual in the Works of Opicino de Canistris (1296-ca. 1354)*, Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley, 1996, chapter 2. For differing interpretations that see this period of Opicino's life as strongly marked by mental illness, see R. Salomon, *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*, London, 1936 (*Studies of the Warburg Institute*, 1a and 1b), p. 23-51; E. Kris, *A Psychotic Artist of the Middle Ages*, Appendix to Chapter 3 in his *Psychoanalytic Explorations in Art*, New York, 1952; A. Gurevich, *L'individualité au Moyen Âge. Le cas d'Opicinus de Canistris*, in *Annales ESC*, 48-5, 1993, p. 1263-1280. The same piece appears in a slightly altered form in Id., *The Origins of European Individualism*, trans. K. Judson, Oxford-Cambridge (MA), 1995, chapter 9. Most recently, the view that Opicino experienced a psychotic breakdown has been taken up by G. Roux and M. Laharie, *Art et folie au Moyen Âge. Aventures et énigmes d'Opicinus de Canistris (1296-vers 1351)*, Paris, 1997, although with results that are not fully convincing. For an alternative view of Opicino as a mystical thinker, based on a careful and sensitive reading of his texts and drawings, see C. Harding, *Opening to God: The Cosmographical Diagrams of Opicinus de Canistris*, in *Zeitschrift für Kunstgeschichte*, 61, 1998, p. 18-39.

should happen to him and why his external person had been denied restoration despite many trips to saints' shrines, he came to believe that the distortion of his body manifested the corrupt state of his soul[3]. Through the illness God had mercifully intervened to show him visually the true state of his soul before death came to rob him of a final chance to amend[4]. Faced with such overwhelming physical evidence of inner spiritual perversity, Opicino set out to discover how he could possibly have sinned so grievously while remaining so completely unaware that he was doing so and to explore the complex relationships between outer appearance and inner truth. Analyzing the motivations of his earlier life in the light of his new knowledge, Opicino came to believe that he had been driven throughout by pride and ambition. He had worked hard at his studies and his parish duties, to be sure, but he had done so for the greater glory of himself, his family, and the institutional Church, while mistakenly thinking that he did everything for the love of God[5]. These mistaken motivations were tantamount, in his new understanding, to idolatry, because they had so effectively replaced the love of God with the love of family and of self[6].

Yet the concept of idolatry proved itself capable of explaining far more than Opicino's own distorted physical and spiritual condition[7]. He concluded that the people of Lombardy, like himself,

[3] Vat. fol. 10r: «*Tarde cognouj spiritualem meam naturam esse corruptam et uos* [the city of Avignon] *oculis uestris uidistis corpoream meam naturam esse destructam. Qualis erat spiritus talis apparujt caro. Adhuc in memoriale perpetuum remanent cicatrices in carne*». Fol. 6v-7r: «*Visitauj enim pluries sanctos et sanctas hujus prouincie ut carnalem beneficium / meis infirmitatibus impetrarent*».

[4] *Ibid.*, fol. 38r: «*Et ideo una die ad iudicium euocatus, priuatus sum omnibus donis quibus fueram iam preuentus nisi dominus per misericordiam suam me renouasset interius ad alia peragenda*». Fol. 35r: «*sic in momento fiet eternum iudicium ubi nulla unquam misericordia poterit inueniri. Quomodo ergo possum deinceps meos oculos claudere die noctuque ab aspectu tanti iudicij iam uicinj?*»

[5] *Ibid.*, fol. 51v: «*Bene sciebam exponere spiritualiter sacram scripturam et plebibus predicare. In cujus scientie gloria me reputabam omnia sacra misteria scire* [*et*] *pre ceteris comparibus meis clare uidere*». This passage follows a discussion of "worldly learning" (*sapientia mundi*), which had seduced him into studying for the sake of personal and family advancement and honor.

[6] *Ibid.*, fol. 7r: «*Cor autem meum, potentialiter dico, non est rectum coram deo eo quod gero in corde ymaginem corruptibilis hominis, id est persone mortalis quam affectione carnali facio ydolum mihi* [...]. *Formo etiam omnia sculptilia mundi, id est omne dominium cuiuscumque parrochie, diocesi et prouincie usque ad uniuersalem monarchiam que omnia in se sunt diuinitus instituta ad culturam nominis Ihesu Christi. In me uero propter ambitionem meam sunt sculptilia ydolorum in pectore meo*».

[7] In the discussion that follows, I emphasize the degree to which Opicino strove to make the lessons that he believed he had learned himself available and applicable to other people. In this I differ strongly from the views of R. Salomon,

went beyond sin in their devotion to the things of this world, and especially in the fierce factional and familial loyalties that split Lombardy into the hostile political camps normally identified during this period as the pro-Church and pro-Imperial parties[8]. Through their misplaced devotion, the Lombards, like himself, had actively turned away from God to the worship of idols[9]. These idols did not simply distort the hearts and affections of the worldly-minded; they also had a powerful effect on society more broadly through their capacity to "burst forth" (Opicino consistently uses the verb *prorumpere* for this) into actions[10]. For example, in Opicino's assessment, the bitter political struggles of contemporary Lombardy were the direct manifestation of the idol worship occurring in Lombard hearts, as individuals were driven by their distorted love to sacrifice their goods and themselves to their party and their lords[11]. Indeed, one of the most striking discoveries that

op. cit., p. 37-51 and of G. Roux and M. Laharie, *op. cit.*, p. 340-41, 347, for whom Opicino was egocentric to the point of complete self-absorbtion. Compare V. Morse, *The "Vita mediocris": The Secular Priesthood in the Thought of Opicino de Canistris*, in *Quaderni di storia religiosa*, 4, 1997, p. 257-282; and *Complex Terrain*, *passim*.

[8] For the factional conflict in early fourteenth-century Lombardy a convenient starting place is N. Housely, *The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Christian Lay Powers 1254-1343*, Oxford, 1982; see also F. Cognasso, *L'unificazione della Lombardia sotto Milano*, in *Storia di Milano*, Milan, 1955.

[9] Vat. fol. 31r: «*Si habuero affectionem ad sanguinem talis domus habentis in armis suis ymaginem leonis uel draconis aut aquile siue cuiuslibet alterius ydoli seu sculptilis tunc in ueritate conuincor me ydola adorare. Nam pro amore illius ydoli quod pre ceteris placet mihi paratus sum omnia mea usque ad corpus et sanguinem persone mee totum expendere* [...]. *Habeo enim in pectore meo et in corde meo scripta arma illius domus. Habeo in memoria mea scripta aquilam pro amore illius partis uel flores aureos cum rastris pro amore alterius partis. Deletus sum de libro christianorum qui est liber uite celestis et scriptus sum in libro gentilium hominum qui est liber inferni et mortis. Factus homo gentilis non possum adorare nisi ydola quamuis simulem me audire missas et horas et adorare corpus christi et suscipere sacramenta. Cor autem meum nescit recedere ab ydolis meis. Videor esse christianus et tamen sum irrisor christianorum et uitupero ecclesiam dei*». Opicino's use of the first person singular in this passage is characteristic of his style in conditional sentences that serve to make a general point while nominally, at least, taking himself as an example.

[10] See, for example, *ibid.*, fol. 50v: «*ne affectio ydolorum prorumpat in actum*»; fol. 47v: «*Bella deorum ad inuicem per ueteres gentes significabant ymaginationes carnalium modernorum que de pectoribus ab inuicem uarijs prorumpunt ad opera decertandi*». Opicino normally described the actions resulting from faith in Christ with less violent language, fol. 51r: «*Persona fidelis secundum hominem interiorem percipit fidem ex auditu, ymaginatur et format Christum in se usque ad opera nouj hominis et interioris*».

[11] *Ibid.*, fol. 32r: «*Ecce aliquis toto conamine studet complacere tali tyranno et generi domus eius expendendo bona sua et personam usque ad sanguinem et*

Opicino made was that *all* factional conflict, on the side of the Church party as much as on the side of the Imperial party, was equally wrong, the product of misplaced, idolatrous love[12]. For if love of God should ideally unify the Christian people, disunity could only be the result and the hallmark of each person's devotion to strange gods[13].

Opicino's meditations on idolatry pushed him to reframe in significant ways the problems faced by the Church in strife-torn northern Italy. The association of the supporters of the Imperial faction with heresy, whether in the form of disobedience to the Church or through active profession of heretical doctrines and support of known heretics, was a commonplace of the period[14]. Although Opicino never explicitly criticized this categorization, his consistent preference for the term "idolatry" implies that he found heresy an unsatisfactory model for analyzing the religious divisions within his society[15]. The concept of idolatry provided him with a matrix that could assimilate groups that would have seemed widely divergent were they examined within the analytical framework of

mortem propter amorem partis illius tyranni. Iam de se ipso facit sacrificium et holocaustum [...]. *Iste fuit bonus homo partis qui amore hujus domini se exposuit morti. Ecce quali deo fecit sacrificium de se ipso*».

[12] *Ibid.*, fol. 34r: «*Sathanas est simulans se diuisum in se qui in minori Affrica insidiatur ut draco sub fuco partis ecclesie. Idem diabolus in minori Europa furit ut leo sub nomine partis imperij*». Opicino used the language of microcosm and a system of geographical categories that he had developed in his maps to describe the political geography of contemporary Lombardy, divided between the church and imperial factions. He represented the factions by the arms of the two leading families of Milan, whose conflict formed the nucleus of the wider Lombard conflict, the lion of the della Torre and the dragon of the Visconti. His position on the sinfulness of the conflict for both parties is especially striking, since he makes it clear in his autobiographical writings that he came from an ardently Guelf family. See Morse, *Complex Terrain*, chapter 1.

[13] Vat. fol. 25r: «*Christianitas autem uniuersalis ubique dispersa localiter et in unum collecta per fidem et uinculum caritatis*». Fol. 47r: «*Diabolicum autem semen ponens scisma in populo christiano est tenax affectio corruptibilis carnis et sanguinis domus sue*».

[14] It should be noted, however, that the association of Ghibellinism with heresy was not uniformly accepted even within the Church. See the careful discussion by Housely, *op. cit.*, p. 53-62, where he distinguishes between Hostiensis' willness to equate political disobedience with heresy and the caution with which heresy charges were leveled (and often dismissed) against the Lombard leaders in the 1330s. See R. Michel, *Le procès de Matteo et de Galeazzo Visconti*, in *MEFR*, 29, 1909, p. 269-327.

[15] When Opicino used the term "heresy" or "heretic" in the codex Vat. lat. 6435, it seems to have been normally either as a general category or in reference to a specific, well-defined heretical doctrine. See for example Vat. fol. 28v: «*Cum enim primo insurrexissent nouj ordines mendicantium* [...] *non solum as hereses destruendas*»; fol. 45r: «*Credentes Christum in nobis uerum deum et uerum hominem non deum tantum sine homine sicut heretici garriunt*».

heresy. Under the rubric of idolatry Opicino brought together supporters of both the parties, pro-papal as well as pro-imperial, along with the large number of people who considered themselves perfectly good Christians, and who were so considered by the institutional Church, but who had been carried unknowingly so far in their adoration of the world and its enticements as to have made it their god. Working with this much larger group focused Opicino's discussion squarely on issues of faith as the spiritual core of Christian existence, rather than on the yardsticks of political alliance and external behavior[16]. In Opicino's view, no external allegiance or action could verify a person's status vis-à-vis salvation: membership in and conformity with neither the priesthood nor the Church party could offer the individual a safe haven from potential deviations from proper belief.

Opicino reached his conclusions about the gravity of idolatry and its widespread influence through his understanding of the mental processes that underlay it. Through an extended process of self-analysis, he came to the conclusion that certain sins in particular distorted the mental processes upon which faith rested[17]. By far the worst of these was what he called "self-glory" – an amalgam of pride, self-love, and ambition – but such affections as love of family and carnal lust could all have the same effect, although the idols of lust were transitory and therefore less dangerous[18]. Ultimately, however, idolatry was caused by a degree of affection for the components of human life in this world – whether material things like money or concepts like loyalty to family or political faction – that had the psychological effect of blocking any

[16] For the view that heresy charges were by necessity often based predominantly on external behavior, see C. Lansing, *Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy*, New York-Oxford, 1998, p. 141, but cf. p. 91-92.

[17] Compare St Antony of Padua who "spoke of habitual sin as like the "droppings of swallows" which blind a man's reason and intellect"; and images of sins veiling and blinding the soul in sermons of Albertino of Verona, James of Varagine, and Remigio de' Girolami. See the discussion of these texts by A. Murray, *Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy*, in G. J. Cuming and D. Baker (ed.), *Popular Belief and Practice*, Cambridge, 1972 (*Studies in Church History*, 8), p. 91, 95-97.

[18] Vat. fol. 2r: «*Cum lasciuus iuuenis uel petulans adolescens uiderit mulierem statim consueuit ymaginem huius formare in pectore suo quod ydolum ex consensu quasi ardentur adorat. Cujus est causa huiusmodi ydoli fabricandi? Non mulieris cum in hoc possit sine peccato huiusmodi preterire castissima et contines. Ergo illius iuuenes qui ex parte sua format in pectore suo ymaginem mulieris. Nam ymaginari talia cum affectione carnali ex concupiscentia propria non est aliud nisi ydola fabricare*». Opicino continues with a similar analysis of the more permanent idols (idols of lust *sepe uelociter transeunt*), the honor of one's family and friends and oneself (*per ymaginem glorie sue*). And see Vat. fol. 7r cited in n. 6.

potential access to the spiritual[19]. An overly carnal imagination, unable to rise above the visible world to truer, invisible things, dragged the person down into a mire of misplaced affection.

Although at first glance Opicino's conception of idolatry seems to be merely a way of emphasizing the gravity of widely-recognized sins, he was, in fact, describing a much deeper problem in the process of human belief. Fundamentally at fault, Opicino argued, was the human imagination itself, because, functioning by means of images derived from sensory experience, it was incapable of grasping anything imperceptible to the senses[20]. This incapacity, to Opicino's mind, explained the reason behind the Incarnation: by giving God a visible, human form, it had made faith itself a possibility for mankind[21]. Christ offered us, as it were, cognitive salvation. The world, too, had been designed by God with this problem in mind. He had intended the visible things of the physical world to serve as stepping stones to help the human mind towards a belief in the invisible spiritual world that held its salvation[22]. Within this divine effort of imaginative education, Christ's death and ascension played a key role: by withdrawing the God-man from human sight, God pulled human attention upwards towards the invisible[23]. Man's duty was to use what were quite literally the visual aids that God had made available in order to move beyond the visible towards faith in the invisible. Failing to do this, allowing (in Opicino's metaphor) one's foot to get stuck on the interpretative threshold, had serious consequences[24]: instead of setting one's sights

[19] Vat. fol. 3r: «*Tanta est affectio habentis ymagines ydolorum in se ut nichil spirituale unquam uelit intelligere uel uidere*».

[20] A helpful account of some medieval theories of mental functioning with a focus on memory may be found in M. Carruthers, *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, 1990, p. 46-79.

[21] Vat. fol. 51r: «*Numquam enim transissent homines ab ymagine uel ymaginatione corruptibilis hominis cum sculptilibus mundi nisi Christus descendisset ad homines in humana natura* [...]. *Nemo potest ymaginari inuisibilem deum nisi ymaginetur eum in forma humana*».

[22] *Ibid.*, fol. 24r: «*Visio pulchritudinis mundi sicut humanitus decoratur ex fabricis meniorum uanitate decipitur. Et uisio turpitudinis mundi sicut naturaliter factus est ex dispositione terre et maris ueritate docetur. Pulchritudo artificialis ignorantes testimonium rei fallit sub specie rei. Eadem pulchritudo artificialis cognoscentes testimonium rei ducit ad rem. Deus enim sanctificiat pulchritudinem meniorum et artium ut infirmj ascendentes per pulchritudinem artificialem ad pulchritudinem naturalem querere sciant artificem omnium Deum*».

[23] *Ibid.*, fol. 13r: «*Dominus propter infirmos uoluit a nobis abstrahere suam presentiam corporalem ut nos infirmj transferremur ab ymagine corruptibili ad ymaginem incorruptibilem*».

[24] *Ibid.*, fol. 24r: «*Concupiscentiam autem hominis deturpat et inficit pulchritudinem artificialem* [of the natural world] *ut ambitiosi et cupidi figentes pedem in ea semper desiderent illum decorem augere ne procedant ulterius. Est*

and hopes and love on God, the individual chose, consciously or unconsciously, to prefer the created to the Creator, and thereby worshipped idols. This love of idols would then only grow, overlaying and obscuring the image of God established in the Christian's heart at his baptism[25]. Although Opicino believed that this process of accretion and obstruction would ultimately be reversed at the Last Judgment, when the idols would be cast out of men's hearts, he nevertheless saw the outcome as deeply uncertain. If the destruction of the idols left the image of Christ newly revealed in the heart, then the person might be saved. It was nonetheless all too likely that for many the build up of idols would have so overwhelmed the image of Christ that their destruction would leave nothing behind[26]. Tormented by an unfulfillable love of the empty and insubstantial things of the world, these people would be tortured in eternity through their inability to conceptualize an invisible God[27]. The saved would move beyond imagination into the face-to-face realm of Truth; the damned would suffer in the half-light of lingering desires for the world that had passed away.

The solution to the problem of idolatry thus turned on the creation of an imaginative capacity to move beyond the visible world to the invisible spiritual realm. Without this ability, Opicino believed, the natural tendency of human beings was to cling to the things of this world. How then could it be inculcated in people who lacked it as clearly as the Lombard idolaters? A helpful place to start in understanding Opicino's approach to the problems of educating the spiritual imagination is his criticism of preaching[28]. He worried particularly about the preacher's lack of control over the images that

enim in eis ymago perpetua quam etiam arbitrantur se adepturos post uitam presentem».

[25] *Ibid.*, fol. 48v: «*a generatione baptismi ubi datur ymago diuina in pectoribus hominum*».

[26] *Ibid.*, fol. 2v: «*In aliquibus reperietur post destructionem ydolorum ymaginatio dei uiuj per amorem ipsius et honorem populi christianj. In quisbusdam uero propter affectionem habitam ad ydola tunc destructa remanebit nequitia uoluntatis*».

[27] *Ibid.*, fol. 51r: «*Omnia uisibilia* [...] *in nichilum redigentur. Sole autem ymagines concupiscentium ista erunt eis eterna supplicia quorum uoluntas numquam uolet gloriam beatorum sed tamen illa que cupierant in hac uita que numquam poterunt adipisci*». Fol. 73r: «*Tunc nequam uoluntas non potens aliud uelle et numquam obtinens id quod uult stimulate semper uerme conscientie iudice ratione cruciabitur in eternum in anima et in carne, id est cupiens uanitatem uanitatem pro mercede recipiet que nichilum erit cujus ymaginatio concupata erit perpetuus cruciatus*».

[28] It is possible, as I have argued in my *A Complex Terrain*, p. 232, to see the entire project of the codex Vat. lat. 6435 as a proposed system whereby people might see more clearly into their affections and beliefs and come to understand the *ecclesia specularis*. I am developing this approach at greater length in the

his audience formed in their minds as they listened to his words. The tendency of preachers to use colorful *exempla* drawn from daily life seemed especially problematic, since these stories simply encouraged the imagination to dwell upon the familiar, material world, rather than forcing it to strain upward toward the spiritual and the invisible[29]. Even hearing about the Virgin Mary's grief for her dead son led people, in Opicino's judgment, to feel more compassionate towards their own relatives instead of increasing their love and compassion for Jesus[30]. He was prepared to accept *exempla*, but only if they were immediately followed by a spiritual interpretation to make it clear that the invisible world was the true subject of the sermon[31].

Yet even with this safeguard, Opicino remained skeptical of the preacher's ability to control the images that people formed in their minds in response to his words. At the most basic level, even if the preacher had encouraged his audience to make the imaginative leap towards the invisible, they might well fail or be unable to heed his exhortations[32]. Opicino also recognized, however, that it was possible for a spiritually-minded person to listen to a carnally-minded preacher and still come away with properly spiritual conceptions through the power of his own well-trained imagination[33]. Opicino's understanding of the thought processes

monograph that I am preparing on Opicino and his two later manuscripts, Vat. lat. 6435 and Pal. lat. 1993.

[29] Vat. fol. 57v: «*Circuitus predicantis nimium circa allegoricas fabulas in quibus numquam erit finis dat occasionem infirmis ut de facili prolabantur ab inuisibilibus ad uisibilia deceptiua que sunt allegorice fabule nisi spiritualiter exponantur*».

[30] *Ibid.*, fol. 68r: «*Similiter simplices audientes horribilem mortem Christi pre ceteris in persona et matris eius lamentationes terribiles super unigenitum magis accenduntur ad affectionem carnis et sanguinis domus sue ut ex hoc exemplo plus compatiantur carnalibus membris sujs*».

[31] *Ibid.*, fol. 57v: «*Siquis uero post aliquas figuras uisibiles statim predicauerit de inuisibili re quam illa significant tunc auditores infirmi possunt firmari et fieri stabiles circa illam ubi habentur arra eterne beatitudinis*».

[32] *Ibid.*, fol. 76r: «*Multi sunt predicantes uel consulentes ad litteram gentibus nostris more iudaico similibus uerbjs: «Pugnate pro patria. Accingiminj filij potentes et estote parati pugnare in prelio quam melius est nobis mori in bello quam uidere mala gentis nostre». Si hec uel similia uerba primo proferantur ad litteram, siue exponantur postea spiritualiter siue non exponantur, facto fulcimento ymaginum ydolorum, id est firmata ymaginatione carnali presentium auditorum augetur blasphemia nominis christianj non uerbo sed opere*».

[33] *Ibid.*, fol. 55r: «*Qualis est ymago in pectore predicantis talis ymago ab auditoribus sepe concipitur sed non semper, quia aliquando ab habente ymaginem bestialem ex affectione carnali simplex auditor ymaginem dei per spiritum concipit. Et aliquotiens ab habente ymaginem dei obstinatus auditor non potest concipere nisi ymaginem bestialem*».

behind faith and faithlessness thus forced him to confront the powerlessness of teachers or preachers to control fully the vital workings of their audiences' spiritual imaginations.

Opicino's largely negative assessment of preaching – one of the most common contemporary forms of public religious education – left much of the responsibility for developing a spiritual imagination on the shoulders of the individual. The powerlessness of another person to understand the workings of any individual's imagination led him to emphasize very strongly the individual's duty to examine his own heart in order to determine whether the images implanted in it – images which constituted his faith – were centered on God or on the corruptible things of this earth[34]. An important way of doing this was for the person to look at his actions and to try to figure out the inner affections or beliefs that had motivated them. Opicino warned, however, that no one but the individual could read off such affections from external actions, since the same action could be motivated by utterly opposing beliefs. Taking as an example the devotional act of presenting wax images at saints' shrines, he pointed out that these wax objects could symbolize either the images of God and the *populus Christianus* in the breast of one giver; or the images of idols in the breast of another[35]. From the outside, one simply could not tell. In general, no one but the individual could truly assess the state of his heart and thus discover his potential for salvation.

This assessment, however, remained extremely difficult, even for the individual. Opicino referred to his own ignorance of his earlier state of sin to underline this point. At that time, he had frequently gone to confession, but confessed only superficial sins, since he failed to recognize the more fundamental sins of self-glory – and thus idolatry – that he had committed unknowingly. He was later prepared to say that these confessions had been in vain, a failure in the medicinal system of confession and penance due entirely to his own ignorance and lack of spiritual awareness[36]. By

[34] *Ibid.*, fol. 77v: «*Vnusquisque exponat spiritualiter uitam suam secundum memoriam eorum que gessit. Similiter exponat quid significet genus suum cum omnibus actibus sujs. Simili modo omnia sompnia sua que poterit ad mentem reducere et omnia conferat cum conscientia sua. Tunc omnibus discussis si repererit ex hujusmodi collatione uel mendacij uel fidei ueritatem obtinebit per gratiam dei donum iudicij sue persone non aliene, exemplo mei ipsius*».

[35] *Ibid.*, fol. 38r: «*Oblatio ymaginis ceree uel alicujus alterius materie significat ymaginem ydoli pectoris mei. Si enim haberem in pectore meo ymaginem dei et populi christianorum sicut habet quilibet christianus tunc oblatio hujus ymaginis de cera uel de alia materia in testimonium bonj significaret ymaginem sanctam pectoris mei*».

[36] *Ibid.*, fol. 40r: «*Siquis post absolutionem repererit habere in pectore suo*

then, he had made a discovery that allowed him greater access to self-knowledge. He called upon his fellow Christians to follow his example and to use a wide range of evidence to examine their own faith:

> Let each person explain his life spiritually according to his memory of the things he has done. Similarly, let him explain what his family line signifies with all its actions. In a similar way, [let him explain] all of his dreams that he can call to mind, and let him compare them all with his conscience.

Opicino believed that such an examination could lead to a true assessment of a person's hidden, inner beliefs:

> Then, after he has considered everything, if he finds from this type of comparison the truth of either [his] lie or [his] faith, he will receive by the grace of God the gift of judgment of his own person, not of another. I myself am an example of this[37].

Thus, Opicino advocated a two-pronged attack on the problem of idolatry. First, since the majority of contemporary idolaters considered themselves good Christians and shared in Christian aspirations, what was required was to show them that they had mistaken the mere image of this world for the true paradise; and that they had replaced the true God in their hearts with material, created objects or, at best, the human Jesus. They must be taught to focus their hearts and their hope on the invisible paradise of the

ymaginationes quas prius habebat secundum apparentium operum pristinorum potest error clauis per ecclesiam iudicari. Non est error iste ex parte absoluentes sed ex parte alius qui se reputat absolutum. Hoc expertus sum in me ipso qui pluries post absolutionem reperi in me primas ymaginationes habere. Non confitebar eas que latebant in me non quia celauerim ipsas ex certa malitia sed ex ignorantia que non permittebat me discernere ymaginationem ab ymaginatione». For a discussion of the problem of *conscientia erronea* – the problem of a person who believed in good faith that he had committed no sin – in the literature on confession, see R. Rusconi, *De la prédication à la confession: transmission et contrôle des modèles de comportement au XIII^e siècle*, in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XII^e au XV^e siècle*, Rome, 1981 (*Collection de l'École française de Rome*, 51), p. 82.

[37] Vat. fol. 77v: «*Vnusquisque exponat spiritualiter uitam suam secundum memoriam eorum que gessit. Similiter exponat quid significet genus suum cum omnibus actibus sujs. Simili modo omnia sompnia sua que poterit ad mentem reducere et omnia conferat cum conscientia sua. Tunc omnibus discussis si repererit ex hujusmodi collatione uel mendacij uel fidei ueritatem obtinebit per gratiam dei donum iudicij sue persone non aliene, exemplo mei ipsius. Consilium enim manuum mearum me docuit omnia iudicare que scripta sunt in conscientia mea*». Compare Jacques Fournier's comments in his *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium* on the individual's inability to judge himself with certainly. Cited in C. Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995 (*BEFAR*, 289), p. 750. For the importance of the conscience in Opicino's work, see C. Harding, *op. cit.*

future and on the invisible God, rather than clinging to simulacra based on the perceptions of the senses.

Second, the individual must move inside himself to the invisible world of the soul to inquire concerning his own beliefs more specifically. Opicino believed that this could be accomplished through a comprehensive course of spiritual analysis that demanded that the person compare Scripture, the physical world, chronicles, his family's history, and his own dreams with what he found in his conscience[38]. This process, with God's help, could result in a true judgment concerning the state of the person's heart and thus offer either a degree of reassurance concerning his chances of salvation or, if need be, a stimulus to conversion.

In the codex Vat. lat. 6435, Opicino attempted to work out the mechanics of such comparisons, both graphically and by analyzing evidence drawn from his own life and world. Thus, for example, he considered the location of his birthplace and the church of which he was rector in Pavia in comparison with a map of the Mediterranean. He noted that by overlapping the maps, his birthplace could be made to correspond with Avignon at the heart of a humanized Europe. His parish, in contrast, then fell in North Africa, a region that he associated fairly consistently with hypocrisy and apostacy. He could thus interpret the course of his life in Pavia as a decline from his early innocence to the distorted motivations of his later career[39].

[38] Although it is clear that people of little education were not his primary concern, Opicino did believe that even such people as rustics and women could participate in the quest for the invisible by thinking about what they knew of Scripture and comparing it with their consciences, as long as they remained obedient to their priests. Vat fol. 58v: «*Habitis enim primis articulis fidei cum modicis litteris, conseruata conscientia munda ab affectionibus mundi, potest in breuj simplex homo theologie doctoribus coequari. Vna potest esse perfectio rustici et muliercule sine litteris cum sacre scripture magistro. Non enim scientia litterarum sed caritas perficit hominem ad ueram scientiam sine litteris capienda*». Fol. 32v: «*Ille* [...] *agricola fideliter seruiens illis quorum sunt agri sine sollicitudine seculi ex sua simplicitate potest spiritualia meditari semper obseruans obedientiam sacerdotis*».

[39] For Opicino's plans of Pavia, see *ibid.*, fol. 84v, 85r, illustrated in Roux and Laharie, *op. cit.*, as figures V29 and V30. For a more detailed discussion of Opicino's use of these drawings, see Morse, *Complex Terrain*, p. 218-221. Compare Vat. fol. 68r: «*Ego* [...] *nutritus carnaliter in Europa transiuj a pectore eius ad pectus Affrice, id est, a progenie domus mee ad parrochiam sancte Marie Capelle ad regimen eius. Si hoc egi nomine carnis et sanguinis mei iam iudicatus sum fornicator et adulter. Si hoc egi nomine uniuersalis ecclesie reputatus sum legitime coniugatus*». Opicino's extensive use of schematic drawings seems, at first glance, to be at odds with his concerns about the human imagination's excessive adherence to images of the world. It is important to note, however, that Opicino's maps and schemata differ from images of worldly things precisely in

To modern eyes many of his analyses seem inconclusive and too open ended to offer definitive guidelines, but perhaps their most important function was to pose sharply to Opicino himself and to every Christian the question: what do you truly love? who is truly your god? Opicino's goal in promoting self-examination and in contemplation was to create in himself and in others what could be called, in essence, an orthodox imagination, an imagination capable of moving beyond the material world to the realm of the spiritual and thus to a true faith in God. Without this imagination, true faith was not possible. And without true faith, instead of a unified Christian people, there would be a non-community of idol worshipers, fragmented by the many "gods" of the material world and incapable of transcending through faith the human Christ to achieve faith in the divine Christ and the heavenly *patria*.

Opicino's thought exposed the radical insufficiency of institutional orthodoxy, with its definitions and safe-guards, for Christian salvation. Although he repeatedly affirmed the importance of the ecclesiastical hierarchy and especially the need for confession and obedience to one's own priest, his analysis placed the real problem, idolatry, outside of the normal definitions, structures, and sacramental capacities of the Church. Instead, he placed his emphasis largely on individual effort. Opicino was, however, extremely cautious of suggesting that it might be possible to achieve direct knowledge or perception of God before death[40]. Instead, his efforts were firmly focused on developing a method by which the individual Christian imagination would be brought to perceive the reflection of the heavenly church in the things of the world. At the same time, while it was essential to see this reflection of heaven that animated and gave meaning to the world, it was equally important

their high degree of abstraction and intellectualization. Instead of an appeal to the senses, I would argue, these drawings were intended to appeal to the reason and intellect. Opicino says as much concerning a text passage, fol. 10v: «*hec descripta sunt non ad oculum animale sed per fidem et oculum rationis*».

[40] In this respect, I disagree with Catherine Harding's interpretation (*op. cit.*) of Opicino's works as a means of seeking a mystical experience of God, if by that is meant a direct, affective experience of the divine. Compare Opicino's comments, Vat. fol. 6v: «*Si quesiero rationem de patria sempiterna signum est me querere gloriam paradisi in hoc mundo iuxta nequitiam uoluntatis mee. Sola presens ecclesia specularis in enigmate rationibus uisibilibus declaratur non alia*». Fol. 24r: «*Aliud est loqui de regno celorum patrie future quod debemus simpliciter credere nec curiosius inquirere*». Fol. 86v: «*Fundamentaliter autem nos et illi infirmj adhuc sumus sub altari humanitatis dominice donec ista specularis ecclesia et enigmatica transferatur ad speciem*».

not to mistake the reflection for the real paradise and the real God. Only after death would the face-to-face *visio dei* be possible. Until that time, man needed to search his mind and the world for glimmers of the invisible truth: in a glass darkly to be sure, but better that than seeing only the mirror or failing to realize that the mirror could reflect.

Victoria M. Morse

LAURENCE MOULINIER

ET PAPA LIBROS EJUS CANONIZAVIT

RÉFLEXIONS SUR L'ORTHODOXIE DES ÉCRITS DE HILDEGARDE DE BINGEN

Et papa libros ejus canonizavit *:*
the orthodoxy of Hildegard of Bingen's writings

When the visionary Benedictine, Hildegard of Bingen, died in 1179, she left behind a large amount of writings. At the same time her reputation was characterized by a fame for holiness, a fama sanctitatis, *which had largely developed while she was alive. After her death, people close to her wanted to obtain official acknowledgment of her sanctity. In a bull dated 27 January 1227, Gregory IX ordered the opening of an inquiry with her canonization in sight. The Pope, who had heard of Hildegard when he was a legate in Germany, also wanted a copy of the visionary's works. However, there is no evidence that her books were brought to Rome and, in the end, Hildegard's canonization did not succeed despite two requests from Gregory IX and one from Innocent IV in 1243. Different assumptions about this failure can be formulated, but the genuine reason behind it escapes us.*

Nevertheless, Hildegard was considered a saint afterwards thanks to a monk named Gebeno, from the Cistercian abbey of Eberbach, who in 1220 published a compilation of her prophecies removed from their contexts. He called it Speculum futurorum temporum *(or* Pentachronon*), and in order to confer upon it an undeniable orthodoxy, he asserted in his prologue that «the books by Hildegard have been approved by Pope Eugene III.» The* Speculum *enjoyed a huge success, and in different contexts – especially in religious conflicts – many writers leaned upon Hildegard as a supreme warrant of orthodoxy, repeating the formula set forth by Gebeno,* «papa libros ejus canonizavit.»

However, Gebeno had distorted the truth. Hildegard had not yet completed a single book when in 1148 a few pages reputedly taken from her first visionary work, the Scivias, *were submitted to Eugene III during a synod in Trier. In fact, the twelfth century witnesses in our possession indicate that, in as much as the Pope did not condemn her writings, he implicitly encouraged her to write. In this way his*

Laurence Moulinier, Université de Paris-VIII.

treatment of the nun differs greatly from his treatment of those, such as Gilbert de la Porrées in 1147, who had to bear his censure.

Gebeno's use of the verb canonizare *might, however, echo actual, prior cases in which books had been approved by the sovereign pontiff from the second half of the twelfth century onward. Such cases may have prompted those like himself who wished to reinforce the authority of certain texts. Texts of prophecies, in particular, were considered a priori dubious where orthodoxy was concerned.*

Hence, this paper examines the reasons behind, and consequences stemming from, the use of a verb with such weighty significance. In a period which witnessed increasingly more direct papal involvement in the official acknowledgment of the holiness of individual persons, the verb was more frequently applied to persons exclusively. In the particular case of Hildegard, the so-called papal approval of her books conferred upon her prophecies a greater seal of orthodoxy, as far as posterity was concerned, and thus offset for a long period of time the failure to achieve her canonization.

La question de l'orthodoxie dans la vie et l'œuvre de Hildegarde de Bingen (1098-1179) revêt des visages différents selon qu'on se situe du vivant de l'abbesse ou déjà dans sa postérité : de fait, si Hildegarde défendit ardemment l'orthodoxie, par ses écrits et par ses actions, tout au long de sa riche existence, c'est après sa mort qu'elle prit véritablement la stature d'une figure de proue de l'orthodoxie. Rapidement, en effet, la volonté d'obtenir sa canonisation conduisit ses admirateurs à transformer, voire déformer leur héroïne et ses livres, pour la bonne cause. Or le contraste entre les moyens mis en œuvre pour «fabriquer» la sainte et l'échec des tentatives pour obtenir sa reconnaissance officielle, ne peut manquer de frapper. Il nous est bien clair, pourtant, que si la reconnaissance de la sainteté par l'autorité terrestre suprême, celle du pape, est aussi une consécration de l'orthodoxie d'un personnage, le contraire n'est pas vrai : nombre de saints n'accédèrent pas à la canonisation pour différentes raisons, sans pour autant que leur orthodoxie ait soulevé le moindre doute. Mais dans le cas de Hildegarde, sainte jamais canonisée dont la mémoire fut essentiellement liée à ses prophéties, et prophétesse ayant laissé une œuvre dans laquelle une postérité animée de pieux sentiments mit sa patte, la question du statut de ces écrits peut être soulevée : les livres laissés par Hildegarde jouèrent-ils en sa faveur? Sous quelle forme ce qu'elle-même avait écrit passa-t-il à la postérité? Quelle part faire, dans le *Hildegards Nachleben*, entre le message qu'elle avait délivré et l'œuvre de ses zélateurs[1]? On

[1] Comme le relève Berthe Widmer, l'importance des prédictions de Hilde-

envisagera plus particulièrement ici les conséquences qu'eut sur sa mémoire et la survie de ses écrits l'entreprise de compilation réalisée vers 1220 par le Cistercien Gebeno, prieur d'Eberbach[2] : en procédant à un montage des prédictions de Hildegarde sorties de leur contexte, il voulut certes assurer leur pérennité mais il ouvrit aussi la voie à leur «récupération», et ainsi s'explique que Hildegarde ait pu incarner l'orthodoxie dans des contextes religieux très différents; mais en présentant, le premier, les écrits de son héroïne comme munis de l'autorité suprême, en l'occurrence la reconnaissance pontificale, il fut aussi à l'origine de la durable diffusion de l'image d'une sainte approuvée officiellement, à travers ses écrits, par le pape en personne.

À première vue, l'engagement de Hildegarde en faveur de l'orthodoxie fut constant et multiforme : plus de trente ans durant, elle multiplia les prises de position, les actions et les écrits par lesquels elle tenta de combattre l'hérésie, maintenir une orthodoxie menacée à ses yeux, ou même la redéfinir si besoin en était; nombre de ses correspondants s'adressaient à elle pour savoir ce qu'il était juste de penser ou de comprendre dans tel passage des Écritures[3], et, malgré l'inculture qu'elle proclamait, elle fait souvent figure d'experte en exégèse.

On lui doit ainsi une importante action réformatrice : par ses lettres surtout, elle n'a cessé de soutenir l'activité des papes, de défendre l'institution pontificale contre les empiètements des laïcs

garde de son vivant est à relativiser puisqu'elles ne sont mentionnées par nul chroniqueur contemporain : ainsi Otton de Freising, pourtant ami de Conrad III et de Frédéric Ier, n'a pas un mot pour elle; cf. B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Bâle, 1955, p. 9.

[2] Seules quelques pages du *Speculum futurorum temporum* de Gebeno ont été éditées par J.-B. Pitra dans *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. VIII. Nova sanctae Hildegardis opera*, Mont-Cassin, 1882, p. 483-488. Sur cette œuvre, voir entre autres J. C. Santos Paz, *Aspetti della ricezione dell'opera di Ildegarda nel Duecento*, dans C. Burnett et P. Dronke (éd.), *Hildegard of Bingen : The Context of her Thought and Art*, Londres, 1998, p. 211-223.

[3] Voir par exemple sa réponse à Odon de Soissons en 1148-49 quant à savoir ce qu'il faut exactement entendre par *paternitas* à propos de Dieu (*Ep.* XLr, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, 2 vol., éd. L. van Acker, Turnhout, 1991-1993 [*Corpus christianorum. Continuatio mediaevalis* (= *CCCM*), 91 et 91A], I, p. 104), et les 38 questions que lui firent parvenir les moines de Villers-en-Brabant par l'intermédiaire de Guibert de Gembloux (*Solutiones quaestionum XXXVIII*, dans *Sanctae Hildegardis abbatissae opera omnia*, Paris, 1855 [*Patrologia latina*, 197 – dorénavant *PL* 197], col. 1040-1054; *Ep.* XXV, dans *Guiberti Gemblacensis Epistolae*, I, éd. A. Derolez, Turnhout, 1988 [*CCCM*, 66], p. 258 s). Voir aussi son explication d'Athanase (*Explanatio symboli sancti Athanasii*, dans *PL* 197, col. 1065B-1067A) ou encore son commentaire à la Règle de saint Benoît, *Regula S. Benedicti juxta S. Hildegardem explicata*, dans *PL* 197, col. 1055-1066.

(d'où par exemple sa diatribe contre l'empereur Barberousse), et de critiquer le relâchement des prêtres indignes. Les débuts du catharisme en Germanie la virent intervenir, et dénoncer avec force à cette occasion la décadence des mœurs du clergé[4]. C'est dans cette optique aussi qu'il faut interpréter une de ses initiatives les plus surprenantes en apparence pour une femme au XII[e] siècle, à savoir ses tournées de prédication publique dans les villes : comme le fait remarquer Sylvain Gouguenheim, si elle prêcha en public, c'est que l'encadrement urbain était alors trop lâche, et son action ne fait que rendre compte des défaillances de l'Église de son époque[5].

Ces initiatives ne semblent avoir scandalisé personne (bien au contraire, on lui écrit pour avoir le texte des sermons qu'elle a prononcés), et, outre les prêches en public, Hildegarde s'est livrée à un exorcisme, domaine alors réservé aux hommes, en libérant une noble femme du nom de Sigewize. Là encore, loin de blâmer son audace, ses contemporains la louent du résultat de son action, très tôt connue hors des frontières germaniques : en Italie, Wilhelmus Lucensis, qui semble avoir connu l'abbesse, s'en fait l'écho entre 1169 et 1177[6], et nous disposons de lettres dans lesquelles ses correspondants redisent à Hildegarde leur admiration et leur gratitude pour la délivrance de la jeune femme[7].

À deux reprises, toutefois, ses manières d'agir semblent avoir suscité la désapprobation, et son orthopraxie a été mise en doute : vers 1148-1150, Tenxwindis, *magistra* d'Andernach, lui écrit car elle a été choquée d'apprendre que les nonnes du Rupertsberg, le premier monastère fondé par Hildegarde, se parent de voiles et de dia-

[4] Voir notamment la lettre qu'elle adressa en 1163 au clergé de Cologne, *Ep.* XVr, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, I cit., p. 34-47, et son *Epistola de catharis*, *Ep.* CLXIXr, *ibid.*, II, p. 378-382. Sur ce sujet, voir entre autres G. Müller, *Die heilige Hildegard im Kampf mit Häresien ihrer Zeit*, dans A. P. Brück (éd.), *Hildegard von Bingen 1179-1979. Festschrift zum 800. Todestag*, Mayence, 1979, p. 171-188.

[5] S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin, Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*, Paris, 1996, p. 185.

[6] Wilhelmus Lucensis, *Comentum in tertiam hierarchiam Dionisii que est de divinis nominibus*, éd. F. Gastaldelli, Florence, 1983, p. 221. Sur cet exorcisme quasi théâtral, voir P. Dronke; *Problemata Hildegardiana*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, XVI, 1981, p. 97-131; S. Gouguenheim, *La sainte et les miracles. Guérisons et miracles d'Hildegarde de Bingen*, dans *Hagiographica*, 2, 1995, p. 157-176; L. Moulinier, *Quand le malin fait de l'esprit : le rire au Moyen Âge vu depuis l'hagiographie*, dans *Annales. Histoire, sciences sociales*, 52-3, mai-juin 1997, p. 457-475.

[7] Cf. *Ep.* CLVII, CLVIIIr, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, II cit., p. 352 et 354.

dèmes[8]. Et d'invoquer l'autorité des Pères et des Apôtres, chez qui elle n'a rien trouvé de tel :

> *Omnia quippe precedentium Patrum instituta, quibus cunctos spiritales maxime informari condecet, pro posse nostro perscrutantes subtilius, nil in eis tale quod reperimus*[9].

Hildegarde se justifie et ramène ces usages à la plus stricte orthodoxie, en citant saint Paul et en rappelant que ce qu'il a dit *non pertinent ad virginem*. Après un long exposé où elle explique que les vierges sont mariées à l'Esprit saint et qu'il convient donc qu'elles se présentent au prêtre suprême «*sicut holocaustum Deo dedicatum*», elle conclut péremptoirement : «*Hec dicta sunt a vivente lumine et non ab homine. Qui audit, videat, et credat unde sint*[10].»

Autre épisode, plus douloureux, où Hildegarde a encouru la désapprobation pour son comportement : à la fin de sa vie, vers 1178-1179, ayant pris sur elle de faire enterrer dans son monastère un jeune homme excommunié, elle se le voit reprocher par l'archevêque de Mayence qui jette l'interdit sur son monastère. La privation d'offices, donc de chants, est insupportable à Hildegarde, qui donne à cette occasion en une longue lettre aux prélats de Mayence à la fois une leçon d'orthodoxie et un véritable petit traité sur la musique[11]. Au terme d'une lutte difficile, elle finira par l'emporter contre l'archevêque de Mayence mais cet épisode laissa probablement dans les mémoires des traces qui ne jouèrent pas toutes en sa faveur. Pour ne pas paraître désobéissante, elle affirme qu'elle et ses sœurs ont respecté l'interdit[12], tout en expliquant pourquoi il est injuste à ses yeux. Sa longue argumentation remonte aux temps de la Genèse, et elle rappelle qu'Adam avait une voix angélique avant la Chute : aussi, en voulant fermer la bouche de ceux qui chantent la louange divine, les prélats de Mayence se font, selon elle, le jouet de Satan, puisque c'est lui qui a arraché le premier homme à l'harmonie céleste et aux délices du Paradis[13]. Rappelant enfin que nul n'est supérieur à Dieu, elle adresse une discrète menace à ses interlocuteurs,

[8] *Ep.* LII, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, I cit., p. 126-127.

[9] *Ibid.* : «*Aliud etiam quoddam insolitum de consuetudine vestra ad nos pervenit*».

[10] *Ep.* LIIr, *ibid.*, p. 129-130.

[11] *Ep.* XXIII, *ibid.*, p. 61-66.

[12] *Ibid.*, p. 61 : «*Sed ne ex toto inobedientes exsisteremus, a diuinarum laudum canticis hactenus secundum eorum interdictum cessauimus, et a participatione dominici corporis, quam per singulos fere menses ex consuetudine frequentauimus, abstinuimus*».

[13] *Ibid.*, p. 64 : «*ne in iudiciis uestris circumueniamini a Satana*».

suggérant qu'ils ont émis une très dure sentence, «*sine pondere certe rationis*»[14].

N'ayant pas eu gain de cause, dans une autre lettre, en 1179, Hildegarde s'adresse directement à l'archevêque de Mayence, Christian (1165-1183), lui exposant les faits plus brièvement mais en des termes semblables : elle rappelle que le jeune homme en question est mort réconcilié avec l'Église, que Dieu lui a intimé l'ordre de ne pas l'arracher à sa sépulture, et ajoute finement que si elle n'avait pas eu si peur de Dieu, elle aurait obéi aux prélats qui lui donnaient l'ordre d'expulser le défunt[15].

Elle s'est rendue en personne auprès desdits prélats pour leur faire connaître la volonté de Dieu, mais ils sont restés sourds, dit-elle. L'archevêque de Cologne s'en est mêlé, qui vint à Mayence accompagné de témoins, parmi lesquels le prêtre ayant relevé le défunt de sa mise au ban par l'Église. Mais, à leur retour de Rome, les prélats ont malgré tout communiqué à l'abbesse les *litteras divinorum interdictorias* de Christian, qu'il n'aurait jamais envoyées, ose Hildegarde, s'il avait connu la vérité[16]. Christian répond à l'abbesse et finit par lui donner raison, lui présentant même des excuses[17] : en définitive, même en conflit avec l'Église, Hildegarde a gain de cause car son obéissance finit par apparaître au-dessus de tout soupçon aux yeux de ses interlocuteurs. Et l'on touche là à un dernier aspect du souci de l'orthodoxie dans la vie de Hildegarde, «l'intériorisation de l'orthodoxie». Elle possède en effet apparemment à un haut degré la conscience de ce qui est acceptable et de ce qui ne l'est pas pour l'Église, et c'est cette conscience qui transparaît dans ses démarches, autour de 1148-1150, pour obtenir la caution des plus grands avant

[14] *Ibid.*, p. 65 : «*Qui ergo ecclesie in canticis laudum Dei sine pondere certe rationis silentium imponunt, consortio angelicarum laudum in celo carebunt, qui Deum in terris decore glorie sue iniuste spoliauerint, nisi per ueram penitentiam et humilem satisfactionem emendauerint. Propterea qui claues celi tenent, districte caueant, ne eis et claudenda aperiant et aperienda claudant, quia iudicium durissimum in his qui presunt fiet, nisi, ut ait Apostolus, presint in sollicitudine. Et audiui uocem sic dicentem : Quis creauit celum? Deus. Quis aperit fidelibus suis celum? Deus. Quis eius similis? Nullus*».

[15] *Ep.* XXIV, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, I cit., p. 67 : «*Si enim iste timor omnipotentis Dei mihi non obstitisset, eis humiliter obedissem*».

[16] *Ibid.*

[17] *Ep.* XXIVr, *ibid.*, p. 68-69 : «*si bonorum virorum veraci assertione de absolutione prefati defuncti ei ostensum fuerit, divina vobis officia celebrari precepimus, rogantes et obnixantes sanctitati vestre supplicantes quatenus, si ex culpa nostra vel ignorantia vos in hac parte molestavimus, petenti veniam non subtrahatis misericordiam*».

d'oser écrire : sa lettre à Bernard de Clairvaux[18] puis à Eugène III[19] (à qui elle écrit 4 fois en tout entre 1148 et 1153), et la lettre de confirmation qu'elle demande à ce dernier une fois qu'elle a obtenu de lui verbalement, lors d'un synode à Trèves en 1148, l'autorisation de publier ce que lui dicterait l'Esprit saint, la *licentia proferendi*[20], autant d'entreprises qui traduisent une forte intériorisation de la norme de sa part. Mais c'est toutefois de manière posthume que Hildegarde gagna vraiment sa dimension de figure de proue de l'orthodoxie.

Hildegarde elle-même, de son vivant, avait consenti voire collaboré à la construction de sa propre légende. Après sa mort le 17 septembre 1179, l'idée prit corps dans son entourage d'obtenir sa canonisation, et les nonnes du Rupertsberg avec quelques hommes d'Église des environs, s'attelèrent à la constitution du «dossier» de leur candidate, en d'autres termes à une véritable construction mettant en œuvre plusieurs acteurs, en particulier son dernier secrétaire, Guibert de Gembloux. Ses admirateurs vont d'abord infléchir son personnage et la *Vita sanctae Hildegardis* est un monument à sa gloire, très construit (citations diverses, insertion de notes autobiographiques et d'extraits de lettres, emprunts à la *Vita* de Bernard, canonisé en 1174, composition d'un *liber miraculorum* de la sainte, etc.[21]). Parmi les différents moyens mis en œuvre pour la fabrication de la sainte, on citera aussi l'élaboration du *Riesenkodex*, manuscrit géant destiné à former comme un canon des œuvres de Hildegarde (Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, 2). Son œuvre fut de fait remaniée, et le réarrangement de ses lettres, qui donna lieu à la

[18] *Ep.* I, *ibid.*, p. 4 : «*Sed audiens de tua sapientia et de tua pietate consolabor, quia non ausa sum ulli homini hec dicere pro eo quia multa schismata sunt in hominibus* [...] *posita sum in animam tuam, ut mihi reveles per hunc sermonem, si velis ut hec dicam palam, aut habeam silentium*».

[19] *Ep.* II, *ibid.*, p. 7-8 : «*in tuo nomine venisti in terram nostram, sicut Deus predestinavit, et vidisti de scriptis veracium visionum, sicut vivens lux me docuit* [...]. *Nunc finita est pars scripture huius* [...]. *Unde nunc mitto tibi litteras istas in vera admonitione Dei. Et anima mea desiderat, ut lumen de lumine in te luceat, et* [...] *spiritum tuum exsuscitet ad opus scripture istius, quatenus anima tua inde coronetur, quod Deo placet*».

[20] Épisode rapporté dans *Vita sanctae Hildegardis*, I, 4, éd. M. Klaes, Turnhout, 1993 (*CCCM* 126), p. 313 : «*aderat ibidem sanctae recordationis Bernardus abbas Clarevallensis, quo mediante* [...] *monebatur summus pontifex, ne tam insignem lucernam silentio tegi pateretur, sed gratiam tantam* [...] *sua auctoritate confirmaret*».

[21] Voir entre autres à ce sujet W. Berschin, *Die Vita sanctae Hildegardis des Theoderich von Echternach*, dans E. Forster (éd.), *Hildegard von Bingen Prophetin durch die Zeiten. Zum 900. Geburtstag*, Fribourg-en-Brisgau, 1997, p. 120-125.

composition d'un véritable *Liber epistolarum*, en est un des indices les plus flagrants : outre les nombreux remaniements textuels, voire les changements dans l'identité des destinataires, auxquels on procéda, sans parler de quelques faux qui furent créés comme une lettre du pape Anastase IV, soulignons la hiérarchisation de cette correspondance. La première lettre est désormais celle que Hildegarde adressa à saint Bernard, et la lettre de l'abbé de Clairvaux, jugée sans doute trop brève, a été passablement enjolivée, sans doute du vivant même de l'abbesse[22]; les lettres qui suivent sont d'abord celles que Hildegarde envoya aux papes, puis celles envoyées aux cardinaux, puis aux archevêques, etc.

Une enquête fut ordonnée par Grégoire IX le 27 janvier 1228[23] et le procès de canonisation s'ouvrit en 1233 – mais malgré les efforts déployés par l'entourage de Hildegarde dans les années 1220-1230 pour assurer sa promotion, sa canonisation n'aboutit pas et on ne sait à quoi il faut imputer au juste cet échec[24]. Lors du procès qui eut lieu à Bingen en 1233, un seul témoin, Bruno, prêtre et *custos* de Saint-Pierre de Strasbourg, fut capable de présenter un exposé solidement structuré dans lequel il évoqua sa vie, son comportement, ses vertus, les phénomènes extraordinaires autour d'elle, ses écrits et leur notoriété[25]; les autres dépositions auraient mis l'accent avec trop d'insistance sur les miracles accomplis par Hildegarde, sans permettre à un véritable portrait du personnage de se dégager. Simple problème de procédure?

On peut se demander en outre si Hildegarde ne s'est pas avérée une candidate inadaptée aux critères de sainteté au temps de Grégoire IX, le pape qui canonisa François, Dominique et Élisabeth de Thuringe. Les dons attribués à Hildegarde par les témoins qui l'avaient connue d'une part n'avaient rien de spécifiquement monastique et d'autre part étaient assez exceptionnels pour l'époque : dans son procès de canonisation apparaît ainsi le pouvoir de lire dans les cœurs et de lire l'avenir qui ne sera pleinement mis en avant dans les *Vitae* comme un charisme dû à l'intervention de l'Esprit saint qu'au

[22] Cf. L. van Acker, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, I cit., p. LVII-LVIII.

[23] Cf. *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis sanctae Hildegardis*, éd. P. Bruder, dans *Analecta Bollandiana*, 2, 1883, p. 116-129, p. 119. Voir désormais *La vie de sainte Hildegarde et les actes de l'enquête en vue de sa canonisation*, trad. et comm. par C. Munier, Paris, 2000.

[24] Cf. entre autres J. Krasenbrink, *Die «inoffizielle» Heilige. Zur Verehrung Hildegards diesseits und jenseits des Rheins*, dans *Hildegard von Bingen Prophetin* cit., p. 496-513.

[25] Le cadre qui orientait cette déposition serait le premier exemple connu d'*articuli interrogatorii*; cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, 1988 (*BEFAR*, 241), p. 57.

XIII^e siècle[26]. En 1233, la prophétie n'est pas encore un critère recherché par Rome pour la promotion de certains cultes, et la sainteté de Hildegarde, trop extraordinaire pour son époque, annonçait plutôt celle des grandes visionnaires et prophétesses laïques encore à venir[27].

À ces suppositions sur les raisons de l'échec de sa canonisation, j'avais ajouté comme hypothèse de travail la question de l'orthodoxie des écrits de Hildegarde : si l'on accepte de lire dans certains cas l'affirmation de l'orthodoxie comme une dénégation d'hétérodoxie, il est en effet frappant de constater qu'un certain nombre d'auteurs contemporains de la visionnaire mettent en avant la catholicité de ses livres (on rapprochera de ce terme la *catholicatio,* qui est une déclaration d'orthodoxie), comme si justement elle n'allait pas de soi ou risquait d'être mise en doute[28].

Différents saints dûment canonisés par la suite n'échappèrent de fait pas à cette règle du soupçon : Grégoire IX exigea par exemple que la sainteté d'Étienne de Die (†1208) fût démontrée «*non solum per testes sed per famam etiam et scripturas authenticas*»[29]. L'orthodoxie des mystiques était en outre a priori douteuse : le clergé s'était souvent montré réticent de leur vivant, et Dauphine de Sabran dut ainsi faire sur son lit de mort une profession de foi publique, à la demande de son confesseur[30]. De fait, le témoin principal du procès de canonisation de Hildegarde, Bruno, s'avère soucieux de mettre en avant le poids et l'autorité des écrits de la nonne. Il affirme ainsi, prenant en quelque sorte les devants, que ces livres ont été examinés et approuvés par des maîtres en théologie parisiens à la requête de l'évêque de Paris (Maurice) – ce qui confirme ce que l'on sait par ailleurs du prestige de la jeune faculté de théologie de Paris au début du XIII^e siècle. Il faut souligner ici qu'à plusieurs égards, le procès de canonisation de Hildegarde s'inscrit dans une époque charnière, au confluent des débuts de l'université de Paris, de ceux de l'Inquisition en Allemagne et de l'affirmation par la papauté de son pouvoir exclusif en matière de canonisation : c'est en effet à partir de 1234

[26] *Ibid.*, p. 609.

[27] *Ibid.*, p. 379.

[28] Voir par exemple *Annales Zwifaltenses. Annales maiores* : *1142* «*Hiis temporibus* [...] *liber multum catholicus*» (*Annales et chronica aevi Salici...*, éd. G. H. Pertz, Leipzig, 1852 [*MGH. SS*, X], p. 56) ou *Ex chronico quod dicitur Willelmi Godeli* (abbé de Pontigny, près d'Autun, qui rencontra Hildegarde) : *Anno domini 1172* : «*etiam scribendo latine dictet et dictandos libros catholice doctrine conficiat*» (*Ex rerum Francogallicarum scriptoribus*, éd. G. Waitz *et al.*, Leipzig, 1882 [*MGH. SS*, XXVI], p. 198).

[29] Cité par A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 63, n. 77.

[30] *Ibid.*, p. 604.

que «la réserve pontificale du droit de canoniser les saints» sera inscrite dans la législation de l'Église[31].

C'est probablement à Guillaume d'Auxerre, auteur de la *Summa aurea*, maître en théologie à l'université de Paris où il enseigna de 1210 à sa mort en 1231[32], et à Prévôtin de Crémone (1130/1135-1210), qui avait été écolâtre à Mayence de 1194 à 1203[33], que Bruno soumit les livres de Hildegarde pour pouvoir les étudier lui-même «en toute sécurité» :

> *Dicit quod, cum libros ejus, scilicet librum Scivias, librum Vitae meritorum, librum Divinorum operum, secundum monasterii sui exemplaria conscripsisset, et cum in peregrinatione ad beatum Martinum ire disposuisset, libros jam dictos secum Parisius detulit; et ut securius in eis studere posset, ab episcopo loci tunc praesidente per multos labores et magnas tribulationes obtinuit quod omnes in theologia tunc magistros convocavit legentes, et* [...] *ad examinandum dedit*[34].

Où l'on notera au passage la bizarrerie qu'il y a de la part de Bruno à emporter avec lui lesdits livres lors d'un pèlerinage au tombeau de saint Martin de Tours.

Deux personnages confirment la véracité de l'épisode de l'examen des livres, Arnoldus, écolâtre de Saint-Pierre et Johannes, chanoine de Mayence, qui auraient alors étudié la théologie à Paris; Wilhelmus, en revanche, chanoine de Saint-Jean de Mayence, «*concordat cum Brunone praeter librorum examinationem et ejus accessum ad beatam Hildegardem*»[35]. Bruno apparaît en tout cas ici comme un pivot, et il semblerait que par son intermédiaire tant les livres examinés à Paris que les autres ont été transmis au pape, comme l'affirment les trois commissaires :

> *Per eundem Brunonem sacerdotem, Sancti Petri in Argentina custodem, virum fidelem ac bonae famae, et supradicti monasterii procuratorem, sub sigillis nostris clausos transmittimus* [...] *ut luceat om-*

[31] *Ibid.*, p. 35.

[32] Guillaume d'Auxerre fut un des premiers scolastiques à utiliser la logique d'Aristote; il alla à Rome en 1227 et fit partie d'une commission de trois membres nommés par la papauté en 1231, chargés d'examiner les livres d'Aristote.

[33] S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., p. 192. Professeur à Paris, puis chancelier de l'université de Paris en 1206, Prévôtin écrivit entre autres une *Summa theologica*, une *Summa de officiis*, ainsi qu'une *Summa contra haereticos* vers 1200. Voir L. Berg, *Die Mainzer Kirche und die heilige Hildegard*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, 27, 1975, p. 49-70.

[34] *Acta inquisitionis* cit., p. 126.

[35] Bruno affirmait que sa propre mère, ayant eu vent de la *fama sanctitatis* de Hildegarde, l'aurait emmené de Lorch à Bingen afin d'obtenir une bénédiction des mains de la nonne (*ibid.*, p. 126) : «*Dicit etiam de fama, quod mater sua* [...] *cum aliis quampluribus matronis, cognita beatae Hildegardis sanctitatis fama, eum secum transvexit, suppliciter rogans ut sibi benedictionis manum imponere dignaretur; quod et fecit*».

nibus iis qui in domo Dei sunt, nomen ejus catalogo sanctorum inserendo, aliquibus viris idoneis dantes in mandatis ut auctoritate vestra tam pium opus ad debitum effectum prosequantur, contradictores per censuram ecclesiasticam compescendo[36].

Grégoire IX avait de fait expressément demandé qu'on lui fasse parvenir les œuvres de l'abbesse[37], et c'est sans doute dans cette optique que furent réalisées les belles miniatures du *Liber divinorum operum* aujourd'hui conservé à Lucques[38].

Le rapport d'enquête établi en 1233 par Gerbodo, prévôt de la cathédrale, Waltherus, doyen et Arnoldus, écolâtre, de Saint-Pierre de Mayence, fut envoyé au pape, mais peut-on en dire autant des livres de Hildegarde? Dans sa lettre du 6 mai 1237, par laquelle il ordonne «au doyen, à l'écolâtre et à Waltherus, chanoine de Mayence» de recommencer l'enquête, dans laquelle il a trouvé plusieurs défauts[39], Grégoire IX ne souffle mot des ouvrages.

Mes propres recherches ne m'ont pas permis de trouver la trace de ces livres supposés acheminés vers Rome[40], et il n'apparaît à vrai dire pas que le pape les reçût. On sait en tout cas que, le 6 mai 1237, Grégoire IX ordonna un complément d'enquête; le rapport de 1233 fut donc amendé en 53 endroits, et un long appendice y fut ajouté, à une date indéterminée entre 1236 et 1251[41]. On y retrouve Arnoldus et Johannes, cette fois tous deux *inquisitores* au sens technique (l'Inquisition avait été instituée en Germanie en 1232 par la bulle *Vox in rama)*, et c'est sur la question de l'examen des livres de Hildegarde par les maîtres de théologie parisiens que cet appendice prend fin :

Hoc probatur per Brunonem, custodem S. Petri Argentinae (qui libros Parisius [...] *jurat), Arnoldum, scholasticum S. Petri Maguntiae et (nunc) inquisitorem, magistrum Johannem, scholasticum Maguntinum et praepositum Pinguensem et nunc inquisitorem, qui tunc temporis in theologia Parisius studuerunt, qui eosdem libros Parisius examinari viderunt*[42].

[36] *Ibid.*, p. 127.

[37] *Ibid.*, p. 119 : «*Ac libros ejusdem ad nos mandamus afferri, auctoritatem eis, ut recipiantur ab omnibus, impensuri*».

[38] Biblioteca governativa, cod. 1942.

[39] «*Quorum ad nos inquisitione remissa quosdam invenimus in illa defectus*», Archivio Segreto Vaticano, Registri Vaticani, 18, fol. CCLXXXVv, *Ep.* LXIII, *Decano, scolastico et Walthero canonico Moguntinis*. Gerbodo était mort en 1235 (cf. G. C. Joannis, *Rerum Moguntiacarum*, Francfort, 1722, II, p. 273).

[40] Mes recherches dans l'Archivio Segreto Vaticano en ce sens n'ont rien donné et, dans une lettre du 15 décembre 1997, le secrétaire de la Congrégation pour la cause des saints, Edward Nowak, m'a informée qu'il n'y avait nulle trace d'une copie des œuvres envoyées à Rome en 1233 ni aucun document ancien relatif à Hildegarde dans les archives de cette Congrégation.

[41] Cf. *Acta inquisitionis* cit., p. 129, n. 1.

[42] *Ibid.*, p. 128-129.

Bien qu'amendé et augmenté, le rapport ne parvint apparemment pas à Rome dans sa nouvelle version, et lorsqu'Innocent IV, dans sa bulle *Supplicantibus olim* (24 novembre 1243), ordonna que l'enquête fût recommencée, sa requête ne fut pas plus suivie d'effets. Les choses en restèrent là jusqu'au pontificat de Jean XXII, où de nouvelles démarches furent faites auprès du Saint-Siège : elles n'aboutirent qu'à la concession d'indulgences collectives envoyées d'Avignon par 12 évêques, le 5 décembre 1324[43].

Il est pourtant indéniable que la papauté manifesta un intérêt réel pour la cause de Hildegarde et que le premier, Grégoire IX y était favorable : ne soulignait-il pas qu'il avait déjà entendu parler de la sainte quand il était légat en Allemagne[44]?

S'il est peu probable que le pape reçut les livres de Hildegarde comme il l'avait demandé, il n'apparaît pas non plus qu'il mit leur orthodoxie en doute, et la raison de l'échec de la canonisation de Hildegarde est à chercher ailleurs. Les clercs de Mayence ne semblent pas avoir su exploiter les manifestations d'intérêt de la curie pour Hildegarde et en définitive, ne faut-il pas imputer l'échec de la démarche aux prélats de Mayence? Les successeurs de l'archevêque Christian n'auraient pas appuyé jusqu'au bout une candidature qu'ils ne voyaient pas d'un très bon œil, se souvenant de la résistance opposée par Hildegarde à l'église de Mayence et des *litterae interdictoriae* qu'elle avait encourues. Les *Acta Inquisitionis* présentent somme toute en deux endroits au moins les rapports de Hildegarde avec Christian (1165-1183) sous un jour peu favorable à l'autorité épiscopale[45], la *Vita sanctae Hildegardis* s'en fait l'écho, et le *liber epistolarum* renferme de même, outre la correspondance de Hildegarde avec les prélats de Mayence, notamment avec Christian comme on l'a vu, quelques lettres fort peu amènes adressées par l'abbesse à l'archevêque Henri entre 1151 et 1153[46]. C'est d'ailleurs peut-être aussi de l'entourage direct de Hildegarde, en l'occurrence

[43] Cf. *ibid.*, p. 129. Les lettres d'indulgences collectives délivrées par les évêques constituant, pour les promoteurs du culte, une caution quasi officielle, en l'absence d'une décision pontificale que l'on n'espérait plus. A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 108, n. 27.

[44] *Acta Inquisitionis* cit., p. 119 : «*Nos, qui de laudibili et sancta conversatione ipsius audierimus, dum in minori constituti officio* [...] *legatione in partibus Alemannie fungeremur*». Cf. S. Hilpisch, *Der Kult der heiligen Hildegard*, dans *Pastor bonus*, 15, 1934, p. 118-133, p. 120.

[45] Cf. *Acta inquisitionis* cit., p. 123 : «*Item, cum quidam injuste excommunicatus*» (allusion fort brève aux démêlés de Hildegarde avec les prélats de Mayence évoqués plus haut) et p. 124 : «*Item cum quidam episcopus Maguntinensis, Christianus nomine*».

[46] Cf. *Ep.* XVIIIr, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, I cit., p. 54; *Ep.* XIX, *ibid.*, p. 55 : «*Tu autem surge, quia dies tui breves sunt, et reminiscere quod Nabuchodonosor cecidit*».

de son dernier secrétaire Guibert de Gembloux, que provient une lettre connue comme *Invective d'un abbé cistercien contre le clergé de Mayence et son évêque Christian*, accusant le clergé d'avoir plongé l'église de Mayence dans la désolation[47].

La teneur des écrits de Hildegarde semble donc hors de cause dans l'échec de sa canonisation; mais, si leur piste se perd entre Mayence et Rome, on va voir que ce sont ces mêmes livres qui traversèrent le Moyen Âge munis d'une reconnaissance pontificale que leur auteur ne se vit en revanche jamais décerner. Guibert de Gembloux lui-même, du vivant de Hildegarde, n'hésitait pas à comparer les écrits de la nonne aux travaux des plus profonds théologiens de France[48]. Mais un autre homme s'attacha non pas tant au personnage qu'à ses œuvres, dont il voulait assurer la pérennité : c'est Gebeno d'Eberbach (une abbaye avec laquelle Hildegarde était en contact), un cistercien dont la compilation des prophéties de Hildegarde fut promise à un succès remarquable. Déplorant qu'elle ne soit guère lue à cause de l'obscurité de son style (d'après lui, la marque des prophètes[49]), il élabora en 1220 un montage des prophéties de la religieuse, composé, dit-on, pour faire pièce à celles de Joachim de Fiore († 1202), et baptisa *Pentachronon* cette compilation avec laquelle il poursuivait des buts réformistes et anti-hérétiques[50]. Il eut donc besoin pour cela d'affirmer que les livres de Hildegarde avaient été officiellement approuvés, en mettant en avant non pas l'aval de maîtres de théologie mais celui du pape en personne. Quitte à faire subir quelques entorses à la réalité des faits, il usa, pour lester les prophéties de Hildegarde du poids incontestable de l'autorité suprême, d'une formule à double détente :

> *Praeterea sciendum est quod libri sanctae Hildegardis recepti et canonizati sunt a papa Eugenio in concilio Trevirensi, praesentibus multis episcopis tam Francorum quam Teutonicorum, et sancto Bernardo abbate Clarevallensis*[51].

Certes, Eugène III, un Cistercien lié à saint Bernard, avait fait beaucoup pour Hildegarde en l'autorisant à coucher par écrit ce que

[47] Cf. *Ep.* LIII, dans *Guiberti Gemblacensis Epistolae*, I cit., p. 353 s.

[48] Cf. *Ep.* XVIII, *ibid.*, p. 229 : «*Nec opinor, inquit, vim et altitudinem quorundam verborum, in hac epistola positorum, summos huius temporis Francie magistros, quantovis polleant acumine ingenii, ex integro posse consequi, nisi eo spiritu quo dicta sunt revelante*».

[49] *Nova sanctae Hildegardis opera* cit., p. 484 sq. : «*libros sancte Hildegardis plerique fastidiunt et horrent pro eo quod obscure et inusitato stilo loquitur, non intelligentes quod hoc est argumentum vere prophecie*».

[50] Cf. B. Newman, *Seherin, Prophetin, Mystikerin. Hildegard-Bilder in der hagiographischen Tradition*, dans *Hildegard von Bingen Prophetin* cit., p. 126-152.

[51] *Nova sanctae Hildegardis opera* cit., p. 484.

lui révélait l'Esprit saint : un an plus tôt, pour l'examen de la doctrine de Gilbert de la Porrée, il avait tenu un consistoire à Paris en avril 1147, où il avait affirmé ses prérogatives doctrinales[52] et en 1148, au concile de Reims, Gilbert dut venir se défendre et affronter un adversaire redoutable en la personne de saint Bernard[53]; mais Gebeno n'en sollicite pas moins les faits.

Non seulement, lorsque Eugène III se pencha sur le cas de Hildegarde lors du synode de Trèves en 1147/1148 et lut publiquement des extraits de son œuvre, elle n'avait alors à son actif qu'un seul livre, le *Scivias*, et encore, inachevé; non seulement aussi, d'après les témoignages antérieurs à l'œuvre de Gebeno, l'encouragement reçu par Hildegarde d'Eugène III fut un épiphénomène du synode[54], et il n'y en a pas non plus clairement trace dans les lettres qu'échangèrent ensuite le pape et la religieuse; en outre, le rôle joué par saint Bernard est historiquement suspect, et, si l'on excepte la *Vita sanctae Hildegardis* dont on a souligné plus haut le caractère très construit[55], nulle autre source ne vient confirmer la part qu'aurait prise l'abbé de Clairvaux dans la reconnaissance du don de Hildegarde lors de ce synode; mais surtout, en affirmant le premier que les livres de Hildegarde ont été *canonizati*, et en prêtant à Eugène III, pour ses écrits, la reconnaissance que l'on espérait alors obtenir pour sa personne, Gebeno lança une expression qui fut très largement reprise par la suite et qui peut expliquer que Hildegarde ait bénéficié aux yeux de nombreux auteurs d'une canonisation obtenue en quelque sorte par métonymie.

Dès les premiers temps du christianisme, le canon comprit en premier lieu la liste voulue définitive des livres sacrés dont l'Église reconnaissait le caractère inspiré ou «authentique», et auxquels elle conféra par conséquent une valeur normative[56] : *canonizare* eut

[52] «*Sola Roma de fide catholica discutere potest*», cité par B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993, p. 84.

[53] Cf. S. Gammersbach, *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Cologne, 1959; P. Dinzelbacher, *Bernhard von Clairvaux. Leben und Werk des berühmten Zisterziensers*, Darmstadt, 1998, notamment p. 307-310.

[54] Voir par exemple la *Gestorum Treverorum continuatio*, dans *Annales aevi Suevici...*, éd. G. Waitz, Leipzig, 1879 [*MGH Scriptores*, XXIV], p. 38 : «*1148 Eugenius Papa hyemavit Treveris et in media quadragesima synodum celebravit Remis*». La correspondance conservée entre Hildegarde et Eugène III ne dit rien d'une telle reconnaissance officielle, cf. *Ep.* II-V, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium*, I cit. p. 7-13.

[55] Cf. *Vita sanctae Hildegardis* cit., I, 4, p. 313, cité *supra*, n. 20.

[56] Cf. *Canon*, dans P. Levillain (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 270.

donc d'abord le sens de «reconnaître officiellement»[57] et il se doubla par la suite d'autres nuances : «poser comme ayant force de loi», «imposer comme conforme aux canons», «agréer comme admissible dans la liturgie»[58]. Son emploi à propos des personnes au sens de «reconnaître officiellement comme un saint ou une sainte», semble apparaître avec une lettre de Benoît VIII, au début du XI^e^ siècle, au sujet de saint Siméon de Padolirone (†1016)[59], et reste exceptionnel jusqu'au milieu du siècle suivant. Il cohabita ensuite avec le sens de «considérer un écrit comme canonique» : ainsi un auteur comme Boso (†1178), dans ses *Vitae paparum*, écrit à propos du pape Alexandre III et de Thomas Beckett : «*eundem martyrem canonizavit auctoritate apostolica et inter ceteros sanctos conscribi precepit*»; à la même époque, Jean Beleth († après 1182), dans sa *Summa de ecclesiasticis officiis*, fait plusieurs emplois de *canonizare* appliqué à certains écrits, comme lorsqu'il oppose strictement les passionnaires «canonisés» aux textes hérétiques, et donc interdits par l'Église[60].

Au XIII^e^ siècle, avec l'affirmation de l'exclusivité pontificale en matière de canonisation, le terme s'applique de préférence aux personnes et à propos de Hildegarde, on le trouve dans la bulle *Mirabilis Deus* par laquelle Grégoire IX avait ordonné l'ouverture d'une enquête à son sujet :

> *Deberemus nunc eam exaltare in terra, quam Dominus honoravit in coelis, canonizantes eam videlicet et sanctorum catalogo asscribendo; ac libros ejusdem ad nos mandamus afferri, auctoritatem eis, ut recipiantur ab omnibus, impensuri*[61].

[57] Cf. *Thesaurus linguae latinae*, 3, Leipzig, 1907, col. 276 : Ambr., *Symb. rec.*, A, p. 56 : «*in libr. Apocalypsis Joannis, qui libellus canonizatur*»; Orig., *in Matth.*, 18, 28, p. 1637A : «*in libris canonizatis*»; p. 1637C : «*extra canonicas scripturas*»; *Op. imperf. in Matth.*, 2, p. 645 : «*alios prophetas* [...] *qui non sunt nobis canonizati*».

[58] Cf. J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde-Cologne-New York, 1997, p. 128.

[59] Cf. A. Vauchez, *La sainteté en Occident* cit., p. 25.

[60] *Summa de ecclesiasticis officiis*, éd. M. Douteil, Turnhout, 1976 (*CCCM*, 41, 41 A), cap. 62, p. 115 : «*passionarii leguntur in festis martyrum sed quidam sunt apocriphi* [...] *quos heretici composuisse leguntur, pro eorum infamia interdicuntur ab ecclesia. Quot autem canonizati sint, suo loco dicetur*». Voir aussi cap. 19, p. 41 : «*dicimus ergo generaliter in ecclesia nichil esse cantandum vel psallendum, quod a summo pontifice non sit canonizatum*». Ou encore, p. 42 : «*hoc autem opus postquam fuit completum, misit Hieronimus Romam et a Damaso papa est approbatum et in communi concilio canonizatum*».

[61] *Acta inquisitionis* cit., p. 119.

Le partage des eaux entre la personne et les œuvres de la sainte est clair dans le vocabulaire : le pape se proposait de canoniser la première et d'accorder une *auctoritas* aux seconds. Gebeno, en appliquant le verbe *canonizare* aux écrits de Hildegarde, ne recourt-il pas à une expression susceptible de faire rejaillir une certaine *fama canonizationis* sur Hildegarde elle-même et non plus sur ses seules œuvres? Le mot était en tout cas lancé, et il se répandit très vite puisque dès 1225, il figure dans l'hagiographie de Gerlach van Houthem (†1165), ermite près de Valkenburg que Hildegarde aurait connu[62]; sa *Vita* est racontée par un Prémontré anonyme, qui connaît Gebeno et écrit que les livres de Hildegarde ont été canonisés et rangés parmi les écritures saintes :

> *Cum nullis litteris nisi tantum psalmis Daviditicis esset erudita, per Spiritum sanctum edocta de divinis oraculis et sacramentis sibi revelatis grandia edidit volumina, que ab Eugenio papa mediante sancto Bernardo Clarevallense abbate canonizata et inter sacras scripturas sunt connumerata*[63].

Les auteurs qui reprennent textuellement cette expression de Gebeno tout au long du XIII[e] siècle sont légion[64], et l'on rappellera ici que l'œuvre de Gebeno a été transmise par un très grand nombre de manuscrits (plus d'une centaine), qui contraste avec le faible nombre d'exemplaires des propres écrits de Hildegarde.

Progressivement toutefois, l'accent va se déplacer et, tout en rappelant que lesdits livres ont été approuvés par la suprême autorité spirituelle de leur époque, les textes soulignent que ces livres ont avant tout prédit l'arrivée de nouveaux ordres, comme on peut en juger par le témoignage de Richer de Senones, celui de Matthieu Paris, ou encore la continuation de ce dernier par Matthieu de Westminster[65]. Et c'est ainsi que, sous l'influence de Gebeno, Hildegarde se re-

[62] L'amitié entre Hildegarde et Gerlach pourrait s'expliquer par les relations que tous deux avaient avec Philippe de Heinsberg, évêque de Cologne, et l'évêque de Liège : cf. C. Damen, *De quodam amico spirituali beatae Hildegardis virginis*, dans *Sacris erudiri*, 10, 1958, p. 162-169.

[63] *Vita S. Gerlaci*, VIII, 20, dans *Acta sanctorum. Januarius*, I, Paris, 1863, c. 309.

[64] Voir S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., en particulier p. 173, et p. 191, n. 16; J. C. Santos Paz, *Aspetti della ricezione* cit., p. 213.

[65] *Ex floribus historiarum qui Mathei Westmonasteriensis dicuntur* (*Ex rerum Anglicarum scriptoribus...*, éd. R. Pauli et F. Liebermann, Leipzig, 1888 [*MGH. SS*, XXVIII], p. 487) : «*Anno gratie 1292 : Cuius tempore fratres de ordine Minorum, papam pro sole habentes, lunam archiepiscopum cantuariensem nominantes,* [...] *monachos et professores fratris beatissimi Benedicti* [...] *infestabant, ibi ut adimpleretur prophetia sancte virginis Hildegardis, que in tempore beati Bernardi floruit spiritu sancti plena; quo docente, exposuit et condidit multos libros* [...] *qui omnes recepti sunt et canonizati*».

trouva à la tête d'une prophétie dans laquelle elle aurait prédit la naissance des Ordres mendiants – et de ce fait mêlée au conflit qui oppose les ordres nouveaux à leurs adversaires, particulièrement violent entre 1255 et 1270[66]. Où l'on retrouve les écrits de Hildegarde dans les milieux universitaires parisiens, non plus en quête de reconnaissance mais au contraire utilisés comme caution dans une âpre lutte...

Un des principaux acteurs de ce conflit, le maître séculier Guillaume de Saint-Amour, chargea les Franciscains en s'appuyant sur Hildegarde, les accusant d'être de pseudo-prophètes; il avait en fait vu à Clairvaux la compilation de Gebeno et il rappelle à son tour que les écrits de la nonne ont été «canonisés» :

> *Vidimus etiam quemdam librum de archivo eodem* [*Clarevallensi*] *assumptum, quasdam prophetias dictae Hildegardis clarius exponentem, et inter cetera continentem, quod tempore B. Bernardi Clarevallensis, Eugenio papa libros ejusdem prophetissae canonizavit in concilio Trevirensi*[67].

C'est peut-être lui aussi qui composa la prophétie *Insurgent gentes*[68], thématiquement très proche des vraies prophéties de Hildegarde et très inspirée par la lettre qu'elle avait adressée au clergé de Cologne vers 1163[69]. Mais ce qu'il faut souligner ici, c'est que, paradoxalement, les Mendiants comme leurs adversaires voyaient dans les prophéties de Hildegarde, à partir d'une seule phrase du *Liber divinorum operum*[70] des prédictions concernant l'arrivée d'ordres nouveaux. Aussi, en 1270, John Peckham (qui occupa la chaire de théo-

[66] Cf. K. Kerby-Fulton, *Hildegard of Bingen and anti-mendicant propaganda*, dans *Traditio*, 43, 1987, p. 386-399. Voir aussi R. Szittya, *The antifraternal tradition in medieval litterature*, Princeton, 1986.

[67] Cité dans *Sacrorum conciliorum... collectio*, éd. J. Mansi, 21, Florence, 1776, col. 738.

[68] Traduction de ce texte dans S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., p. 198-199. Cette prophétie qui servit la propagande anti-mendiante fut sans doute élaborée dans les milieux universitaires favorables à Guillaume de Saint-Amour, voire par Guillaume lui-même : cf. B. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne*, Paris, 1972.

[69] Cf. *Ep.* XVr, dans *Hildegardis Bingensis Epistolarium* cit., p. 34-47, p. 42-44 : «*Isti autem illi deceptores non sunt, qui ante novissimum diem venturi sunt, cum diabolus in altum volaverit* [...] *sed precurrens germen illorum sunt* [...]. *Ego autem timida et paupercula per duos annos valde fatigata sum, ut coram magistris et doctoribus ac ceteris sapientibus in quibusdam maioribus locis, ubi mansio illorum est, vivente voce ista proferrem. Sed quia Ecclesia divisa erat, vocem hanc subtraxi*».

[70] «L'apparition de prêtres au nom nouveau».

logie de 1269 à 1271), prenant le contre-pied d'une foule de chroniqueurs et théologiens, notamment franciscains, voulut miner l'orthodoxie de Hildegarde pour protéger les Mendiants et se démarquer d'elle; se voyant opposer la conviction que saint Bernard aurait rassemblé les prophéties de Hildegarde, et qu'Eugène III les aurait confirmées, il rétorqua alors d'une manière très violente :

> *Prophetias Hildegardis non multum pondero, sed magis eos arguo qui mulieris doctrinam in ecclesia introducunt, quam apostolus docere in ecclesia non permittit* [...]. *Ad quod dicunt quidam Bernardum prophetias Hildegardis collegisse, si verum est, huiusmodi prophetie auctoritatem non ostendit : collegit enim Bernardus quedam ad reprobandum sicut errores Abelardi. Et quod dicunt papam Eugenium ea confirmasse, plane est mendacium, quia sedes apostolica non solet dubia confirmare, maxime cum hec in aliis temeritatis sue scriptationibus suis noscatur plura erronea reliquisse. Credo autem donec aliud mihi innotescat, prophetiam Hildegardis ex dyaboli astutia processisse*[71].

Confirmare, et non *canonizare*, dit-il. S'appuyant sur une autorité à triple détente (Paul, Bernard, le pape), Peckham rejetait les prophéties de Hildegarde du côté du diable et du péché, et donc de l'hérésie, définie ainsi par Abélard lui-même : «*Non ignorantia haereticum facit sed superbia*[72]». Et il poursuivait :

> Voulant rendre la religion odieuse aux hommes, [le diable] mêla à la vérité, qu'il avait apprise ou dans les Écritures ou dans les révélations des Anges, de nombreuses falsifications et fourberies et il diffusa par l'intermédiaire de cette Hildegarde d'autres erreurs, les hérétiques hildegardiens se faisant les persécuteurs des saints et les zélateurs du Diable lui-même[73].

En affirmant que la prophétie de Hildegarde était une ruse du diable, il composa la plus forte attaque contre Hildegarde connue à ce jour[74] à laquelle au bout du compte, le zèle de Gebeno n'était pas étranger : comme le souligne Sylvain Gouguenheim, son entreprise était orthodoxe, mais il avait diffusé à son corps défendant une image déformée de la sainte[75].

L'utilisation des prophéties de Hildegarde à diverses fins dans

[71] John Peckham, *Tractatus Pauperis*, c. 16, dans *Tractatus tres de paupertate*, éd. C. L. Kingsford, A. G. Little et F. Tocco, Manchester, 1910, p. 76-77.

[72] Cité par B. Neveu, *L'erreur et son juge* cit., p. 103. Maître Eckhart, dans sa défense du 26 novembre 1326, ne dira pas autre chose : «Je puis en effet me tromper, je ne puis pas être hérétique, car l'erreur est affaire d'intelligence, l'hérésie dépend de la volonté» (cité par J. Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris, 1956, p. 126).

[73] Trad. S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., n. 31, p. 192-193.

[74] Cf. B. Newman, *Seherin, Prophetin, Mystikerin* cit., p. 134.

[75] S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., p. 170.

des contextes de division religieuse ou politique, voire de schisme (la décadence des mœurs du clergé, dénoncée avec les Cathares, se reproduit avec le Grand schisme), ne s'arrête pas là, tant s'en faut : Pierre Jean Olivi l'utilise dans son commentaire à l'Apocalypse; Jean de Roquetaillade sollicite ses textes, et insiste sur l'amitié supposée de Hildegarde et Bernard de Clairvaux afin de donner à ses propres écrits la caution d'une sainte authentique; Henri de Langenstein (†1397), après une carrière de théologien à Paris, se retire pendant un an environ à l'abbaye d'Eberbach et se sert des prophéties de Hildegarde, faisant un vif éloge, à propos du Schisme, de la *Theotonicorum Sibilla* qui en avait, selon lui, prophétisé le déclenchement[76]; pendant la Réforme, même, on demande à Hildegarde de cautionner telle ou telle doctrine, et au XVIII^e^ siècle, par l'intermédiaire des *Annales ecclésiastiques* de Bzovius relayé par le dominicain Jeronimo Baptista de Lanuza, Hildegarde fournit encore la matière de satires dirigées contre les Jésuites[77]!

Gebeno ne fut pas le seul à répandre ses prophéties : Césaire de Heisterbach par exemple propagea son *Epistola de catharis*[78], et, alors qu'à l'époque Hildegarde s'en prenait aux Cathares, le clergé de Cologne voyait désormais dans les frères mineurs le danger hérétique annoncé par l'abbesse[79]. Dès le début du XIII^e^, ses visions pouvaient donc être employées au service d'objectifs très divers, trait qui s'accrut en raison du climat dans lequel l'ordre franciscain prit son essor, très marqué par les prophéties de Joachim de Fiore. Mais c'est bien sûr la procédure d'extraits, à laquelle s'était livré Gebeno, qui permit à des contextes très différents d'y trouver de quoi appuyer leur combat, bien que Gebeno eût affirmé, au début du *Pentachronon*, n'avoir sélectionné que ce qui se rapportait à son époque :

> *Igitur ad confutandos et convincendos huiusmodi pseudo-prophetas libellum hunc compilavi; maxime autem et specialiter propter emendationem et correctionem claustralium et cleri eum descripsi* [...] *in hoc autem libello non omnia posui que in libris ejus de futuris scripta sunt, sed ea que huic operi et isti tempori congruere putavi*[80].

La moisson de l'entreprise du prieur d'Eberbach s'avère donc

[76] A. Vauchez, *Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du grand Schisme*, dans *MEFRM*, 102, 1990, p. 577-588, p. 581.

[77] Je remercie Fabrice Vigier de m'avoir signalé la *Prophétie de sainte Hildegarde* contre les Jésuites imprimée à Poitiers en juillet 1762, conservée actuellement aux Archives départementales de la Vienne sous la cote J 1031.

[78] Cf. *Ep.* CLXIXr, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, II cit., p. 378-382.

[79] Cf. S. Gouguenheim, *La sibylle du Rhin* cit., p. 175.

[80] *Nova sanctae Hildegardis opera* cit., p. 483.

triple : il a contribué à assurer le rayonnement de la prophétesse, beaucoup plus que les propres écrits de Hildegarde; cette image qu'il a voulu imposer, quitte à la déformer, put se révéler à double tranchant et la charge de John Peckham, qui reste certes exceptionnelle, illustre bien la réversibilité de l'orthodoxie[81]; enfin, Gebeno a réussi à diffuser durablement la figure d'une sainte prophétesse dont les écrits avaient été officiellement reconnus par un pape, *canonizati*, alors que la canonisation officielle de la nonne n'eut en réalité jamais lieu.

Revenons pour finir sur l'affirmation qu'il fut le premier à formuler, vouée au succès que l'on a vu. Ne faut-il y voir qu'une affirmation tendancieuse? John Peckham la balaya d'un revers de main comme un mensonge, et son emploi du verbe *confirmare* au lieu de *canonizare* est significatif. Il faut rappeler aussi que non seulement Eugène III n'écrivit rien de tel à Hildegarde (sa lettre à la moniale, en 1151, traduisait plutôt la même prudence que saint Bernard[82]) mais surtout qu'aucun des témoins interrogés lors du procès de canonisation de Hildegarde n'eut recours à l'argument des livres «canonisés» par un pape. Gebeno travaillait certes en collaboration avec les moniales du Rupertsberg, mais elles-mêmes trouvèrent qu'il sollicitait trop les textes, et il dut leur écrire pour les rassurer à ce sujet[83].

Pur mensonge ou enjolivement, ce mot sous la plume de Gebeno signifiait-il que les livres de Hildegarde n'avaient simplement pas été condamnés, ou qu'ils avaient été positivement approuvés par le pape Eugène III? Les récents travaux de Matthias Knaup permettent de se rendre compte que la formule lancée par Gebeno n'est somme toute pas un cas isolé[84]. À la fin du *De prophetia ignota* (1184), commentaire d'une prophétie anonyme par Joachim de Fiore, on lit en effet :

> *Notandum quosdam autumare verba ista fore de vaticino Sibille, quosdam etiam a sanctissima inclusa magistro Matheo cardinali tradita et celitus missa. Hoc tamen est verissimum, quod illorum expositionem papa Lucius III pontificali auctoritate canonizavit ac in perpe-*

[81] Seconds analytiques, I, 33, 88b : En cela, l'orthodoxie relève bien de l'opinion définie ainsi par Aristote : «l'opinion s'applique à ce qui, étant vrai ou faux, peut être autrement qu'il n'est».

[82] Cf. *Ep.* IV, dans *Hildegardis Bingensis epistolarium*, I cit., p. 10-11. Voir à ce sujet par exemple P. Dinzelbacher, *Bernhard von Clairvaux* cit., p. 313.

[83] Cf. *Epistola Gebenonis prioris de Everbach ad filias sanctae Hildegardis*, dans *Nova sanctae Hildegardis opera* cit., p. 487 : «*me ex obliquo, ut puto, reprehendens, tamquam transgressorem verborum illorum*».

[84] *De prophetia ignota. Eine frühe Schrift Joachims de Fiore*, éd. M. Knaup, Hanovre, 1998 (*Studien und Texte*, 19). Je remercie Matthias Grässlin de m'avoir communiqué cette référence.

tuum confirmavit. Omnibus matribus ecclesiis mitti precepit, ut inter alia prophetarum vaticinia collocentur[85].

On ne trouve nulle trace d'un tel ordre dans les registres du pape Lucius III (1181-1185) et l'explicit du *De prophetia ignota*, qui manque dans un des manuscrits de ce texte[86], a pu être tenu pour une interpolation visant à doter le texte de Joachim d'une autorité majeure. Toutefois le fait rapporté à propos de Lucius III n'est pas tout à fait invraisemblable selon Herbert Grundmann[87], qui rappelle que Lucius III était très lié à l'ordre cistercien (il avait été reçu par Bernard de Clairvaux[88]), ordre dans lequel dès 1134 avait été introduite une sorte de censure pour ses membres avec la *censura previa* : d'après lui, l'intérêt des pontifes pour la censure des livres n'aurait fait que croître avec leurs liens avec les Cisterciens. Le premier exemple de jugement papal attesté par des contemporains remonterait pour sa part à 1191, avec l'approbation des écrits de Radulphus Niger[89], et *canonizare* figurerait en ce sens dans une *Vita* de Notker Balbulus composée en 1230, où l'on lit que les poésies de Notker et de ses frères de Saint-Gall ont été «approuvées» par le pape, *omnia canonizavit*. Toujours à suivre H. Grundmann, ce serait l'un des premiers parallèles lexicaux pour l'emploi de *canonizare* dans la *Vita s. Gerlaci* évoquée plus haut, composée en 1225[90] : or avant ce texte, il y eut Gebeno, un Cistercien précisément, qui mettait en scène dans un acte d'approbation officielle deux des plus célèbres Cisterciens de leur temps, le pape Eugène III et saint Bernard.

Bien qu'un tel geste d'Eugène III envers Hildegarde ne soit attesté par aucune source contemporaine, l'emploi du verbe *canonizare* peut donc renvoyer à des précédents réels d'approbation de livres par le souverain pontife à partir de la deuxième moitié du XII[e] siècle, cas réels dont a pu se nourrir la volonté de renforcer l'autorité de certains textes, en particulier prophétiques. Hildegarde, comme Joachim, Merlin ou les Sibylles, appartenait à un groupe de figures prophétiques non bibliques auxquelles on attribua de nombreux textes au XIII[e] et même au XIV[e] siècle[91], et il y a en définitive un lien étroit

[85] *Ibid.*, III, 2, p. 224.

[86] Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 259, 1 Extrav., deuxième moitié du XIII[e] siècle.

[87] Cf. H. Grundmann, *Zur Vita s. Gerlaci eremitae*, cité par M. Knaup, dans *De prophetia ignota* cit., p. 65, n. 330.

[88] Cf. *Dictionnaire historique de la papauté* cit., p. 1062-1064.

[89] «*Per sedem apostolicam approbata, inter catholicorum virorum opuscula computari*».

[90] Cf. *Vita S. Gerlaci* cit. VIII, 20.

[91] Cf. M. Knaup, dans *De prophetia ignota* cit., p. 105.

à établir entre ce qui est dit de Lucius III dans le *De prophetia ignota* et ce que Gebeno affirme d'Eugène III à propos des livres de Hildegarde : comme le commentaire de Joachim de Fiore au *De prophetia ignota*, le *Speculum futurorum temporum* de Gebeno, composé pourtant pour faire pièce aux prédictions de ce dernier, en appelle à l'approbation pontificale comme à une garantie incontestable d'autorité et d'orthodoxie pour un texte prophétique.

Au terme de cette étude, il semble que l'entreprise de Gebeno d'Eberbach, et son choix d'une formule lourde de sens à propos des livres de Hildegarde a pu créer un lien entre deux aspects du problème de l'orthodoxie dans la vie et l'œuvre de Hildegarde, et contribuer à diffuser dans la suite des siècles une image dans laquelle la personne et ses œuvres se superposaient. Il ne paraît pas, au bout du compte, que la canonisation de Hildegarde ait échoué par défaut d'orthodoxie aux yeux de la papauté; et si le protocole de canonisation amendé après 1233 n'est pas parvenu à Rome, il faut peut-être supposer une certaine obstruction de la part des successeurs d'Henri ou de Christian avec qui Hildegarde avait eu des démêlés. Grâce à ou à cause de Gebeno d'Eberbach, en revanche, l'image de la sainte et ses écrits traversèrent le Moyen Âge dotés d'une sorte de surcroît d'orthodoxie, la reconnaissance officieuse d'Eugène III, alors qu'en matière de reconnaissance officielle c'est Grégoire IX qui, le premier, avait vraiment pris l'initiative – sans pouvoir le faire.

Laurence MOULINIER

WILLIAM L. NORTH

NEGOTIATING PUBLIC ORTHODOXY IN THE "PRAVILEGIUM" DISPUTE OF 1111/1112

THE EVIDENCE OF BRUNO OF SEGNI

Négocier publiquement l'orthodoxie : le témoignage de Bruno de Segni et la querelle des investitures de 1111-1112

En avril 1111, le pape Pascal II accordait à l'empereur d'Allemagne Henri V le droit d'investiture provoquant ainsi ce qui est souvent considéré comme la crise la plus importante de son pontificat. À cause de la critique constante qu'il a faite de ce privilège «hérétique» de l'investiture laïque, l'évêque Bruno de Segni (1078/9-1123) a longtemps été vu comme le leader d'un parti d'opposition qui cherchait à déposer le pape Pascal. L'analyse précise des écrits de Bruno et de ceux d'Yves de Chartres montre au contraire que Bruno était un allié du pape, mais qu'il n'était pas satisfait de sa stratégie du silence en public ni du retard mis à réagir contre le tort fait à l'image de l'orthodoxie romaine par le pravilegium. *Il conseillait en revanche à Pascal de traduire son orthodoxie privée, c'est-à-dire ses croyances personnelles, au sujet de l'investiture laïque, en une orthodoxie publique proclamée à l'Église par le Siège de Pierre. À un niveau plus général, cette analyse défend l'idée que, au Moyen Âge, l'orthodoxie institutionnelle était remodelée sans cesse par la nécessité de répondre aux tensions entre la permanence de l'institution et de son orthodoxie d'une part, et le changement constant de ses représentants et de leurs orthodoxies privées d'autre part.*

On April 12, 1111, it seemed that Christ stopped praying that Peter's faith not fail[1]. Pope Paschal II conferred upon Henry V a

[1] *Lamentatio pro captione pape Paschalis*, ed. E. Sackur, in *MGH. Libelli*, 2, Hanovre, 1892, p. 668: «*Iesu bone, ubi est promissionis tue ueritas, si cum aecclesia tua non permanseris in aeternum? Aut quid prodest tua oratio, si fides Petri deficiat? Confirma, Christe, confirma fidem aecclesie, pro qua tu rogasti; mane nobiscum, sicut dixisti. Porro tu esto sollicitus in oratione, ne et ipsi circumveniamur a sathana*». P. von Moos, *Hildebert von Lavardin: 1056-1133. Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, Stuttgart, 1965 (*Pariser*

William L. North, Carleton College, Northfield, MN.

privilege guaranteeing his right of ecclesiastical investiture[2] and thereby seemed to abandon in a pen-stroke over thirty years of reformers' efforts to rid the Church of the pernicious influence of lay power[3]. Coming after two months of unflinching resolve in captivity, Paschal's ultimate concession in the Treaty of Ponte Mammolo[4] shocked prelates throughout Italy and France. Since first learning of

historische Studien, 3), p. 337-340, rejects Sackur's attribution of the letters to Hildebert of Lavardin, bishop of Le Mans. Their French origin, however, remains uncontested. – In addition to *imitatio Petri*, some observers also saw a christomimetic dimension to the capture itself; see Orderic Vitalis, *Historia ecclesiastica*, X.1, ed. M. Chibnall, V, Oxford, 1975, p. 196-198: «*Quinto autem anno regni sui cum xxx milibus militum et ingenti multitudine peditum Romam obsedit, pactisque conditionibus a Romanis susceptus in basilicam sancti Petri apostoli intrauit, et in kathedra imperii iussu papae resedit. Mox apostolico ut missam caneret precepit, sed ipse nisi quattuor optimates augusti quos nominatim anathematizauerat egrederentur noluit. Iratus ergo imperator papam ante altare comprehendi imperauit. Protinus de satellitibus cesaris unus pontificem arripuit, sed audacior ceteris imitator Simonis Petri gladium exemit, ualidiusque inuasorem papae et atrocius quam Petrus Malcum percussit, et ibidem repente uno ictu exanimauit*». Orderic thus compares the capture explicitly to the seizure of Christ in the garden of Gethsemane with one of those standing by (a cardinal? a Roman noble?) playing the hot-headed Peter. Orderic's failure to note whether the wielder of the sword was clerical or lay is worth noting, although may simply stem from ignorance.

[2] The events of 1111/1112 have received critical narration and analysis in a number of excellent modern studies, although W. Schum, *Kaiser Heinrich V. und Papst Paschalis II. im Jahr 1112*, in *Jahrbücher der königlichen Akademie gemeinnütziger Wissenschaft zu Erfurt*, n.s., 8, 1877, p. 189-318, remains fundamental. For more recent interpretations, see R. McKeon, *The Lateran Council of 1112, the "Heresy" of Lay Investiture, and the Excommunication of Henry V*, in *Medievalia et humanistica*, 17, 1969, p. 1-12; L. Pellegrini, *Orientamenti di politica ecclesiastica e tensioni all'interno del collegio cardinalizio nella prima metà del secolo XII*, in *Le istituzioni ecclesiastiche della «societas christiana» dei secoli XI-XII. Papato, cardinalato ed episcopato. Atti della quinta settimana di studio (Mendola, 26-31 agosto 1971)*, Milan, 1974 (*Miscellanea del Centro di studi medioevali*, 7), p. 445-475; U.-R. Blumenthal, *Opposition to Pope Paschal II: Some Comments on the Lateran Council of 1112*, in *Annuarium historiae conciliorum*, 10, 1978, p. 82-98; C. Servatius, *Paschalis II. 1099-1118. Studien zu seiner Person und seiner Politik*, Stuttgart, 1979 (*Päpste und Papsttum*, 14), p. 214-325; and the fascinating studies of G. M. Cantarella, *Ecclesiologia e politica nel papato di Pasquale II. Linee di una interpretazione*, Rome, 1982 (*Studi storici*, 131), p. 65-91; Id., *La costruzione della verità. Pasquale II, un papa alle strette*, Rome, 1987 (*Studi storici*, 178-179).

[3] For a comprehensive survey of the dispute over lay investiture, see now S. Beulertz, *Das Verbot der Laieninvestitur im Investiturstreit*, Hannover, 1991 (*Studien und Texte*, 2).

[4] The treaty is also referred to as the *Treaty of the Seven Brothers*, especially in the works of G. M. Cantarella. For the documents, see *Constitutiones et acta publica... 1. Inde ab A. CMXI usque ad A. MCXCCVII*, ed. L. Weiland, Hannover, 1893 (*MGH. Const.*, 1), nos. 91-96, p. 142-147.

the capture through rumor, letters, and legates[5], churchmen had waited with a mixture of outrage and awe for this new Nero to execute a new Peter; they had even celebrated the pope's heroism in verse[6]. The events of April 12 turned their pride in the pope into dismay and doubt. Far from the provisions of the Treaty of Sutri that had seemed to herald the end of royal investiture in the Empire[7], the new treaty returned the Church to its state prior to Gregory VII's pontificate. For the privilege not only required that episcopal candidates be invested by the king *prior* to consecration[8];

[5] Bishop John of Tusculum publicized the capture through papal legates, as can be seen in his letter to Richard of Albano, legate in France (*Patrologia latina*, 160, c. 1037B-1038B): «*Tu igitur prudenter uigila, et quanto amplius necessarium conspicis, tanto magis elabora et matrem Ecclesiarum omnium adiuuare ne desinas. Orationes pro liberatione domini nostri, imo pro ipsa Ecclesia, ubicunque potueris, fieri facias*». On Richard's activity as legate, see T. Schieffer, *Die päpstlichen Legaten in Frankreich vom Vertrag von Meersen (870) bis zum Schisma von 1130*, Berlin, 1935 (*Historische Studien*, 263), p. 178-183. Cono, bishop of Preneste and legate in Holy Land, was also active in spreading the news of the capture (which even reached Constantinople) and in excommunicating Henry V; on his activities, see R. Hiestand, *Legat, Kaiser und Basileus. Bischof Kuno von Preneste und die Krise des Papsttums von 1111/1112*, in H. Fuhrmann *et al.* (ed), *Aus Reichsgeschichte und Nordischer Geschichte*, Stuttgart, 1972 (*Kieler historische Studien*, 16), p. 141-152.

[6] *Rhythmus de captivitate Paschalis Pape*, ed. E. Dümmler, in *MGH. Libelli*, 2, Hanovre, 1892, p. 673-5, esp. stanzas 4, 27 and 28. Stanza 4 begins: «*Legat qui uult istorias/ Dicat si legit talia/ Nam Herodis nequicia/ Ad istius nequiciam/ Comparata est sanctitas/ Et Neronis crudelitas*»; 27: «*Salue, pape catholice/ Vir Paschalis pacifice!/ Letare nunc in carcere/ Coronandus in ethere./ Flagicium hoc punies,/ Cum martirium finies*»; 28: «*Utinam simus miseri, digni consortes fieri/ Tue laudande glorie/ Vir celebris memorie/ Ora pro nobis miseris/ Dignus conjungi superis*».

[7] The initial agreement, which does not concern us here, was negotiated in Rome and Sutri from February 4-9, 1111; on this treaty, see the documents assembled in *MGH Const.*, 1 quoted at note 4, nos. 85-90, p. 137-142. It is now generally agreed that Paschal's promise to order imperial churchmen to return their *regalia* should not be understood as a move to create a Church without property (as had been previously argued by P. Zerbi, *Pasquale II e l'ideale della povertà della Chiesa*, in *Annuario dell'Università cattolica del Sacro Cuore 1964-65*, 1965, p. 205-229). For the arguments against Zerbi's view and discussions of the circumstances leading up to the Treaty's formulation and rejection, see M. Wilks, *Ecclesiastica and Regalia. Papal Investiture Policy from the Council of Guastalla to the First Lateran Council, 1106-1123*, in *Councils and Assemblies*, Oxford, 1970 (*Studies in Church History*, 7); U.-R. Blumenthal, *Patrimonia and Regalia in 1111*, in K. Pennington and R. Somerville (ed.), *Law, Church and Society. Essays in Honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia, 1977, p. 9-20; Servatius, *Paschalis II* quoted at note 2, p. 214-232; S. Chodorow, *Paschal II, Henry V, and the Origins of the Crisis of 1111*, in J. Sweeney *et al.* (ed.), *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages. Festschrift for Brian Tierney*, Ithaca (NY), 1989, p. 3-25.

[8] For a thorough discussion of the on-going medieval debate over the proper

it also guaranteed by grave oaths sworn by pope and cardinals that the see of Rome would never again trouble Henry V regarding investitures nor allow others to do so[9]. To deepen the tragic irony of the situation, Paschal then had to elevate the German king to the imperial dignity. In return, Henry V promised to aid the pope in recovering the lands of St. Peter and to leave undisturbed those properties and revenues clearly pertaining to the Church. He also renounced the anti-pope Silvester IV[10].

Paschal II's *priuilegium*, which its opponents eventually branded a *"prauilegium"*[11], and his policy of official silence on the matter during the following year came under increasingly sharp attack from both Italian and French churchmen. Under the pressure of circumstances, Paschal II was thought by some to have even resigned his office to become a hermit[12]. Rumors also circulated that factions within the Church were plotting to depose Paschal II because of his refusal to condemn Henry V openly[13]. Finally, during

timing of investiture vis-à-vis consecration, see R. Benson, *The Bishop Elect. A Study of Ecclesiastical Office*, Princeton, 1968, p. 203-372, esp. p. 203-250, for the period addressed here.

[9] For the documents, see *MGH. Const.*, 1 quoted at note 4, nos. 92 and 93, p. 146. Document no. 97 presents the formulae for the confirmation of the pact, a confirmation performed through an exchange of the consecrated host.

[10] *Ibid.*, nos. 94 and 98, p. 143-144, 146.

[11] *Ibid.*, no. 399, p. 572: «*Priuilegium illud, quod non est priuilegium sed uere debet dici prauilegium pro liberatione captiuorum et ecclesie a domno papa Paschali per uiolentiam Henrici regis extortum*»; cf. *Breuiarum gestorum*, no. 400, p. 573.

[12] [*Excusatio dispensationis pape pro captione sua*], ed. E. Sackur, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 671: «*Quodsi, ut aiunt, quod ad horam licuit tolerare cum uoluit, permutauit; si auditum fecit in plebe et testamentum filiis derelinquit et, quoniam illud nisi in morte testatoris non confirmatur, renuntians domo, patria, rebus, officio, mortificandus in carne, Pontianam in insulam commigrauit*». Suger of St.-Denis (*Vita Ludovici Grossi*, ed. H. Waquet, Paris, 1929, 10) views Paschal's retreat more as a sign of his weakness and the general weakness of will of the times. Paschal is also reported to have proposed self-deposition at the Lenten council of 1112 in case the council members could not devise an acceptable solution; for this, see the *Historia pontificum et comitum Engolismensium*, in *Ex rerum Francogallicarum scriptoribus...*, ed. G. Waitz, Hannover, 1882 (*MGH. SS*, 26), p. 823: «*Quia uero papa rem illicitam fecerat, deponere se a papatu promiserat et ad Poncianas insulas habitu religioso exul ire disposuerat, si inuestituras saluo sacramento ad pristinam libertatem non restitueret*». For a sound commentary on the problems posed by these sources, see Servatius, *Paschalis II* quoted at note 2, p. 298-300.

[13] *Epistola* 161 (Bishop Azo of Acqui to Henry V), in *Codex Udalrici*, ed. P. Jaffé, Berlin 1869 (*Bibliotheca germanicarum rerum*, 5), p. 287: «*Notum igitur uobis facio, quod audiui: synodum uidelicet Romae fieri, in qua asserunt domnum papam P*[*aschalem*] *deponi et alterum debere eligi, qui omne consilium pacis, quod cum domno P*[*aschali*] *firmastis, dissoluat; pro eo quod domnus P. non audet uos propter factas inter uos et ipsum securitates excommunicare*». Regarding this

Lent of 1112, a council assembled in the Lateran over which the pope presided. There Paschal professed his orthodoxy and his continued loyalty to the decisions of the past; and although he did not personally declare the privilege null and void nor excommunicate Henry with his own mouth, the council members unanimously condemned and excommunicated the Treaty of Ponte Mammolo in his presence[14].

Scholars have generally seen the period following the signing of the Treaty, and especially the Lenten synod of 1112, as a crisis in Paschal II's pontificate[15]. What is much less clear is precisely what kind of crisis it was. The dominant view holds that during this period critics challenged Paschal's orthodoxy and attempted to undermine his position as pope, thereby challenging implicitly the principle of the pope's primacy and immunity from judgment. In particular, the "opposition", supposedly led by churchmen like Bishops Bruno of Segni and Guy of Vienne, is thought to have tried to implicate the pope in heresy so that they might be able, if not to judge and depose him on this count, then at least to assert more aggressively the power of the council over the pope. From this perspective, the Lenten council itself appears as a deliberate attempt to humble Paschal and to enhance conciliar authority[16]. Only through clever diplomacy and fancy footwork in council, it is argued, did Paschal and his allies manage to seize the initiative from his opponents and begin a process of rebuilding papal authority that occupied the next five years and more[17]. Scholars have thus portrayed the crisis in largely dualistic terms: Paschal's opponents

source, two things should be noted: 1) that the author clearly identifies his information as hearsay (*quod audivi*); and 2) that he had every reason to convey this "news" to Henry because it significantly strengthened his own argument that Henry needed to return to Italy swiftly to quell rebellion.

[14] The official version of the synod is given in *MGH. Const.*, 1 quoted at note 4, no. 399, p. 598-599; cf. Ekkehard of Aura, *Chronicon s.a. 1112*, in *Frutolfs und Ekkehards Chroniken und die Anonyme Kaiserchronik*, ed. F.-J. Schmale and I. Schmale-Ott, Darmstadt, 1972 (*Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Freiherr vom Stein-Gedächtnisausgabe*, 15), p. 306.

[15] See, for example, Servatius, *Paschalis II* quoted at note 2, p. 278-281; Blumenthal, *Opposition* quoted at note 2, p. 83-84; Cantarella, *Ecclesiologia* quoted at note 2, p. 65-68; Id., *La costruzione* quoted at note 2, *passim*.

[16] See McKeon, *The Lateran Council* quoted at note 2, p. 4-7; Blumenthal, *Opposition* quoted at note 2, *passim*; Servatius, *Paschalis II* quoted at note 2, p. 278-325; Cantarella, *La costruzione* quoted at note 2, *passim* but esp. chapters 3 and 4.

[17] Blumenthal, *Opposition* quoted at note 2, p. 93-96, whose view is readily endorsed by Cantarella, *Ecclesiologia* quoted at note 2, p. 65. It is one of the central themes of his *La costruzione* quoted at note 2, chapters 2 and 3.

versus Paschal's supporters, or, more abstractly, loyal supporters of the rising papacy versus headstrong and overzealous prelates who threatened it.

Such an interpretive framework for this complex moment in the history of the reform of papacy is inadequate for several reasons. First, students of the controversy have frequently employed as an analytical lens in their assessment of the sources an abstract "papal position" based on canons relating to papal primacy and prerogatives that far exceeds in rigor and exigency any actual position known to have been taken by Pope Paschal himself[18]. Their analyses thereby assume an anachronistic, and at times even apologetic, quality that obscures aspects of the crisis and blurs important distinctions between the varieties of opposition[19]. Second, scholars have generally failed to distinguish with sufficient care the specific contexts within which the debate over the *pravilegium* occurred; they have therefore not taken sufficient account of the fact that not all discursive spaces were governed by the same rules of decorum. Criticism condemned in one context might well be welcomed and encouraged in another. Finally, working in the context of the Investiture Controversy polemics (where most of the evidence for the crisis is published, after all), historians of the crisis have too easily assimilated the tensions between the pope and his cardinals and close confidants to the outright hostility and partisan fervor expressed by the imperial apologists during the pontificates of Gregory VII and Urban II. As a result, they have adopted overly

[18] For example, when he interprets Bruno's statement that, with regard to investitures, his first obedience is to Christ, Cantarella (*La costruzione* quoted at note 2, p. 108) claims: «La posizione di Bruno di Segni che al pari dei wibertisti si arrogava il diritto di decidere fra l'obbedienza al papa e quella a Dio, era dunque un *insopportabile insubordinazione*, perché conteneva in sé, e neppur troppo implicito, un giudizio sull'operato del pontefice; era *fuori dei canoni*» (my emphasis). Yet a view almost identical to Bruno's was expressed by Ivo of Chartres in his letter to Abbot Henry of St.-Jean d'Angély (*Ep.* 233, *Patrologia latina*, 162, c. 235D-236C). There he remarked that although the pope could not be judged (i.e. judged and condemned in a legal process), prelates, at least, had the right not to obey decrees that they thought violated the teachings of the Gospels and the apostles. They should also admonish the pope in love to modify such erroneous behavior, an action which again implies the individual's power and right to assess the pope's actions according to their own lights. Clearly then, in the eyes of one of the papacy's strongest advocates and one of the best canonists of his age, private judgment on papal decrees did not *ipso facto* constitute an act of ecclesiastical insubordination nor could it be considered a violation of the canonical prohibition from judging the pope. The pope may have been immune from judgment; he was not above criticism.

[19] For example, Blumenthal, *Opposition* quoted at note 2; and Cantarella, *La costruzione* quoted at note 2, *passim*, where opposition to the *pravilegium* is assumed to imply opposition to Paschal II himself.

simple, bipolar social/institutional models to interpret the evidence[20].

Although frequently unintentional, such presuppositions have obscured, I will argue, the complex, highly contested process through which the members and supporters of the same institution and the same side – in this case, the see of Rome and its allies – developed their response to what was essentially a crisis in their institution's public image as the voice and incarnation of Christian orthodoxy. For the events of 1111/1112 did not so much generate the infra-institutional controversy, the negotiation between individuals, the transitory coalitions, and the on-going efforts at consensus-formation that we see depicted in the sources, as they made these normal institutional processes become visible and vivid by placing them under unusually high strain. The crisis thereby opened an important window into the dynamic, intensely human negotiations by which institutional orthodoxy was defined and maintained in the era of reform.

Two aspects of this controversy call for particular attention. First, the majority of the evidence for this crisis resulted from the interaction of a diverse, but relatively closed, group of reform-minded prelates and cardinals, including the pope. For a close reading of the letters circulated during 1111/1112 by critics of the *pravilegium* reveals that most, if not all, of these letters were originally not public documents but private communiqués circulated among a select group[21]. Rather than having been intended to undermine or abuse Paschal as pope, these letters seem to bear

[20] This tendency can best be seen in the interpretation of the corpus of Bruno of Segni's *Epistolae* addressed *infra*. Confident in Bruno's identity as Paschal II's staunch opponent, scholars have moved easily from the specific statements made by Bruno to make elaborate claims about his subversive intentions viz. Pope Paschal, while largely disregarding evidence to the contrary; see, e.g. McKeon, *The Lateran Council* quoted at note 2, p. 5; Blumenthal, *Opposition* quoted at note 2, p. 89, 91; Cantarella, *Ecclesiologia* quoted at note 2, p. 65 with n. 258; and Id., *La costruzione* quoted at note 2, chapter 4. In other words, scholars have used their own preconceptions of the political dynamics of the crisis to interpret the very evidence through which the crisis is known.

[21] It is obviously impossible at this temporal distance to assess accurately the degree of "privacy" of each of the letters but it seems fair to say that the correspondence post-dating the Treaty of Ponte Mammolo (i.e. not the letters of exhortation disseminated by John of Tusculum during the period of capture which urged legates to hold local councils to gain support for Paschal's cause) was intended for a limited readership at best. Ivo, for example, responded to Josceran of Lyon not by referring to "what everybody knew" but to a specific piece of Paschal's correspondence with him. Likewise, Guy of Vienne's request in the summer of 1112 that Paschal confirm the decisions of the recent council called by him in an open letter («*cuius confirmationis argumentum per apertas nobis litteras significare dignemini*»), a phrase which suggests that earlier

witness to the efforts of high-ranking prelates and papal allies to shape the nature and timing of the pope's public management[22] of the *pravilegium*. They also show prelates attempting to alert the Curia to potential policy pitfalls in a highly volatile atmosphere of public opinion and imperial politics[23]. Yet, although these churchmen shared a loyalty to Paschal II as well as an interest in the re-establishment of full confidence throughout Christendom in Rome's unique relationship to Christian orthodoxy and reform[24], they nonetheless differed, at times sharply and bitterly, on how and when the pope's personal rejection of lay investiture should be formulated publically as the orthodoxy of the Roman See[25].

Second, the sources reveal that, like the concept of the *saeculum* as it has been brilliantly explored by Robert Markus[26], the boundaries of orthodoxy – the specific zone of human thought and action in which the question of orthodoxy could properly be asked – were themselves contested and constituted a significant source of disagreement, and perhaps mutual incomprehension, among papal advisors. For far from being rigidly defined, the precise contours of

communications were not *apertae* but intended for much more restricted audiences or contexts.

[22] I use "public management" here to mean the specific actions and words that Paschal and his contemporaries believed necessary to do or say in a open forum such as a council. It should be contrasted with what Paschal himself believes or says *in secreto*, which never seems to have been of concern to the critics.

[23] The best examples of the admonitory function of this correspondence can be seen in Geoffrey of Vendôme, *Ep.* 134, ed. G. Giordanengo, Turnhout, 1996 (*Sources d'histoire médiévale*), p. 272-280, in which, among other things, Geoffrey alerted Paschal to the dangerous theological implications of excusing his action by claiming that he granted the pravilegium to save lives; and Guy of Vienne, *Ep.* 23, *Patrologia latina*, 163, c. 465C-466B, esp. 466B, where he advised Pope Paschal to avoid contact and overt signs of friendship with Henry V, since such actions could place his own position in doubt.

[24] On this relationship and supporting canonical material, see Cantarella, *La costruzione* quoted at note 2, chapter 3, and, in general, B. Tierney, *The Origins of Papal Infallibility 1150-1350: A Study of the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, 1972 (*Studies in the History of Christian Thought*, 6), p. 1-57.

[25] Pellegrini (*Orientamenti* quoted at note 2, p. 445-52 and the Excursus) also stresses the dynamic quality of the Curia and internal differences on "policy". I am less convinced than he that we can discern Paschal's own views on the crisis in contrast to those of his advisors, especially since so many matters of chronology and context (e.g. when did Paschal compose the letters to French supporters like Ivo and Gerard of Angoulême) remain so unclear yet are so important in assessing the meaning of any given piece of evidence. Nonetheless, Pellegrini's study, looking towards the schisms within the cardinalate of the 1120's, offers one of the most sophisticated views available of the specifically institutional politics potentially at work in 1111/1112.

[26] *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 1-17.

orthodoxy were gradually reshaped and reformulated to address new challenges, pursue new goals, and in response to broader changes in the perception of the relationship between men, God, and Christian institutions.

These two dimensions of the *pravilegium* dispute emerge clearly from an analysis of the contributions of Bishop Bruno of Segni, a veteran of the pontificates of Gregory VII and Urban II and one of the most outspoken critics of Paschal's concession of lay investiture[27]. Expressing strong views on the heresy of lay investiture, his four extant letters, when combined with other contemporary evidence, provide valuable insight into the constant, and in some way unresolvable, tension between institutional, or public, orthodoxy, and the personal, or private, orthodoxies of each of the institution's members[28]. For rather than papal enemy number one or "agent provocateur"[29], Bruno appears in his letters as a confident advocate of a particular vision of Roman orthodoxy – what it was and how it could be best achieved. But, as he himself recognized, he was only one advocate among many others who were likewise attempting to direct papal action at this time of institutional crisis and thereby realize their own vision of orthodoxy and the institution. Indeed, it was the tension and movement between the orthodoxy of individual and that expressed by the institution – and the negotiation of its manner and degree – that was the most powerful force shaping events and discourse in 1111/1112.

In Bruno's case, his vision of Roman orthodoxy called for the re-consolidation of the public orthodoxy of the Roman see and pontiff in the eyes of a confused Christendom, and he argued that this could be most effectively achieved through prompt, clear, but not extreme[30], public action on the part of the pontiff. At the same time,

[27] On Bruno's career and involvement in this dispute, see B. Gigalski, *Bruno, Bischof von Segni, Abt von Montecassino (1049-1123). Sein Leben und seine Schriften*, Münster i.W., 1898 (*Kirchengeschichtliche Studien*, 3-4), p. 80-100; R. Grégoire, *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique*, Spoleto, 1965 (*Studi*, 3), esp. p. 52-55. See also the comments of Pellegrini, *Orientamenti* quoted at note 2, p. 445-450, n. 6 and 15.

[28] This distinction is not intended to suggest that there were not significant commonalities between the two sites of orthodoxy but rather to insist upon the essential irreducibility of the individual as perceiving and interpreting mind.

[29] See especially Cantarella, *La costruzione* quoted at note 2, esp. p. 134-141.

[30] For example, he did not mention Paschal's need for penance, a formal confession of faith, or the excommunication of the emperor. He may, of course, have assumed that the emperor's excommunication would be implicit in the pope's condemnation of investiture; nonetheless, he made no specific demand for such action, in contrast to Geoffrey of Vendôme who, at the very outset of *Ep.* 134, advised the pope using allegory as subtle as a hammer that until Judas (that is, King Henry V) was cast from the ship of Peter, the ship would be tossed by

as others sought to narrow the bounds of orthodoxy, Bruno emphasized the primary role of the Church *qua* institution in determining the boundaries of orthodoxy and, hence, orthodoxy's potentially limitless scope.

As mentioned earlier, we learn directly of Bruno's views from four letters, addressed respectively to Bishop Peter of Porto, Pope Paschal, Provost B. of the monastery of San Giorgio, and the cardinals of the Roman Church. Those addressed to Peter of Porto and Paschal were written while Bruno was still abbot of Montecassino, i.e. before October 1111. The second two were probably written between October 1111 and March 1112, when the Lenten council was held. In addition to his views on the heretical character of lay investiture, in each of Bruno's letters we also glimpse the shadows of a much more complex human drama of accusation, exhortation, manœuvre, and defense, as individuals and sides attempted to direct the pope and exploit the crisis for a variety of ends. Although they comprise a vital, and at times decisive, element in the ongoing formulation of public orthodoxy, we shall in this paper be able to touch on them only in passing[31].

Perhaps the most important expression of Bruno's views on heresy, orthodoxy, and the Roman Church appears in his second contribution to the debate, the letter written to Pope Paschal himself. There Bruno sought to encourage the pope to pursue a particular course of action, a *bonum consilium*, to remedy the damage done to Rome's reputation by the *pravilegium*. While there is no evidence that in doing so he wanted to accuse Paschal of being a heretic, Bruno believed himself to be under attack by those near the pope and therefore took this opportunity to delineate and defend his position clearly and publicly.

> My enemies tell you that I do not love you and that I am speaking wickedly about you, but they are lying. For I love you just as I ought to love my father and my lord and I want to have no one else as pope as long as you live, just as I, along with many others, promised you[32].

storms. Cf. Geoffrey of Vendôme, *Ep.* 134 quoted at note 23, p. 272-274 : «*Optime nostis, pater optime, nauim Petri Petrum simul et Judam habuisse et, sicut beatus Ambrosius dicit, quamdiu in ea Judas fuit, semper passa est tempestatem, sed illo filio perditionis foras expulso, tranquilitatem habuit et quietem*».

[31] For a full discussion, see my article *The Politics of Institutional Orthodoxy: Criticism, Communication, and Consensus in the Crisis of the Pravilegium 1111-1116* (in preparation).

[32] *Ep.* II, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 564: «*Inimici mei dicunt tibi, quia te non diligo et quia de te male loquor sed mentiuntur. Ego enim sic te diligo, sicut patrem et dominum diligere debeo et nullum alium te uiuente pontificem habere uolo, sicut ego cum multis aliis tibi promisi*».

Having given public notice that he loved Paschal and did not seek his deposition[33], Bruno then asserted that, although he loved Paschal, he loved Christ more[34]. Assuming Bruno's hostility towards Paschal a priori, scholars in the past have viewed this reservation as a bold challenge to papal primacy and a claim to superior spiritual status. Bruno seems to have had nothing so radical in mind. Instead, he wanted to make clear to Paschal that his desire to obey the pontiff did not, indeed could not, extend to commands which he personally felt went against Christ, that is to say, the *pravilegium* (a decree, it should be recalled, that was in force, at least potentially, within the Empire throughout the period of the dispute)[35].

Bruno was not alone in setting limits to obedience. As firm a supporter of papal authority as Ivo of Chartres had, in his letter to Abbot Henry of St.-Jean-d'Angély, adopted an identical position.

> But if he [the pope] should grow incurably sick, it is not ours to judge concerning the highest pontiff [...]. But if they order things which are contrary to evangelical or apostolic doctrine, we are taught that they should not be obeyed by the example of the Apostle Paul, who resisted Peter to his face because although he was set over him, he was not walking rightly towards the truth of the Gospel[36].

Like Bruno, Ivo argued that obedience to the pope should be maintained insofar as it would not violate the doctrine of the Gospels and the Apostles, i.e. the teachings of Christ. But if the pope should order something contrary to these authorities, then the

[33] The public character of Bruno's profession of loyalty to Paschal has been significantly undervalued by scholars. In his letter to the pope, Bruno formally stated his allegiance to Paschal as pope and in the letter itself gave material testimony to a key public, i.e. the Pope and at the very least his close advisors, that he did not consider the pope a heretic.

[34] *Ep.* II, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 564: «*Ego enim sic te diligo, sicut patrem et dominum diligere debeo* [...]. *Audio tamen Saluatorem nostrum mihi dicentem:* Qui amat patrem aut matrem plus quam me, non est me dignus (Mt. 37:38). *Unde et apostolus dicit:* Si quis non diligit dominum Jesum, sit anathema maranthana (I Cor. 16:22). *Debeo igitur diligere te, sed plus debeo illum diligere, qui et te fecit et me. Huic enim tanto amori nichil umquam preferendum est*». Bruno then moved directly into his criticism of the *pravilegium*, suggesting that it was the *pravilegium* that he could not love even for love of Paschal.

[35] A point raised by Geoffrey of Vendôme, no. 134, quoted at note 23, p. 278: «*Sed cum laicam inuestituram, quae secundum traditiones sanctorum Patrum haeresis comprobatur,* [*papa*] *non contradicit* sed praecipit» (my emphasis).

[36] *Ep.* 233, *Patrologia latina*, 162, c. 235D-236C: «*Si autem in hoc languore insanabiliter aegrotauerit* [*papa*], *non est nostrum iudicare de summo pontifice. Habemus enim euangelicam sententiam quae securos facit* [...]. *Si vero ea praecipiant quae sint contra doctrinam euangelicam uel apostolicam, ibi eis non esse obediendum exemplo docemur Pauli apostoli, qui Petro sibi prelato non recte incidenti ad ueritatem Evangelii in faciem restitit*». It would be interesting to know if Ivo would have included earlier papal decrees in apostolica doctrina.

prelate had the right, indeed the duty, to disobey *obedienter*, to resist the pope's command through non-performance and to admonish the pope to emend his actions[37]. In neither man's work, however, did this resistance automatically imply a comprehensive judgment on the orthodoxy of the pope himself.

Although Bruno initially stressed the firmness of his own view on the heretical character of the *pravilegium*, he also claimed that he and Paschal were fundamentally in agreement on the foulness of the privilege and the heretical character of lay investiture:

> That pact, so foul, so violent, made with so much treachery, so contrary to all piety and religion, I do not praise. But nor do you, as I have heard from many people who have spoken to me[38].

Thus, far from accusing the pope of heresy on the issue of investitures, Bruno portrayed himself as sharing Paschal's true viewpoint. Yet, given this supposed concord, why did Bruno maintain the initial note of resistance?

The answer becomes clear if we keep in mind the distinction between Paschal's personal orthodoxy on lay investiture and the more complicated issue of how the position of the see of Rome itself would be publicly formulated. As noted above, Bruno seems to have accepted that Paschal personally rejected lay investiture. But he also believed that the pope's continued official silence on the *pravilegium* ran the risk of tainting the Roman see and the pope himself with heterodoxy[39]. To avoid such a risk, Paschal had to go beyond private

[37] More than a century later (1253), Robert Grosseteste would give the idea of obedience through resistance its most penetrating formulation when he wrote to Pope Innocent IV to refuse the pope's appointment of his nephew to the canonry of Lincoln. Cf. *Epistola CXXVIII, Roberti Grosseteste episcopi quondam Lincolnensis epistolae*, ed. H. R. Luard, London, 1861 (*Rerum britannicarum scriptores*, 25) p. 436-437 : «*Reuerendi domine, ego ex debito obedientiae et fidelitatis, quo teneor, ut utrique parenti, Apostolicae sanctissimae sedi, et ex amore unionis in corpore Christi cum ea, his, quae in praedicta littera continentur, et maxime quia in praetactum peccatum, Domino Jesu Christo abominabilissimum et humano generi pernocissimum, euidentissime uergunt, et Apostolicae sedis sanctitati omnino aduersantur et contrariantur catholicae unitati,* filialiter et obedienter non obedio, contradico, et rebello. *Nec ob hoc potest inde uestra discretio quicquam durum contra me statuere, quia omnis mea in hac parte et dictio et actio, nec contradictio est nec rebellio, sed filialis divino mandato debita patri et matri honoratio*» (my emphasis).

[38] *Ep.* II, *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 565: «*Fedus autem tam fedum, tam uiolentum, cum tanta proditione factum, tam omni pietati et religioni contrarium, ego non laudo. At uero neque tu, sicut a pluribus referentibus audiui*».

[39] Geoffrey of Vendôme's letter (quoted at note 23, no. 134, p. 272-280) can be read as an extended essay on the risks to the pope's reputation of extended silence or making the wrong excuses. See also the [*Excusatio dispensationis pape*] quoted at note 12, p. 671-673, where the author sharply rebuked the addressee for prejudging the pope before he knew all the facts of the matter. It is important to

disavowal and declare publicly to the Church that he condemned the heresy of lay investiture and considered the *pravilegium* completely null and void. If he "went public" with his personal, or private, orthodoxy, Bruno promised Paschal, "you will see the entire Church reconciled to you; you will see everyone flowing together at your feet with great happiness as they obey their father and lord[40]". Confident in Paschal's adherence to the judgment of Gregory VII and Urban II on lay investiture, i.e. orthodoxy, Bruno sought to hasten the pope's public declaration of this orthodoxy as the orthodoxy of the Roman See[41].

Here again, Bruno was not alone in distinguishing between public and private orthodoxies. In dissuading Archbishop Josceran of Lyon from calling a council to discuss the *pravilegium*, Ivo of Chartres informed the bishop of Lyon that he knew of private letters in which Paschal personally assured select French prelates that the *pravilegium* had, in fact, been extracted from him by force and that his position on that issue and all other matters remained that of Gregory VII and Urban II[42]. He conveyed the same information to Abbot Henry of St.-Jean-d'Angély, this time on the basis of a letter sent directly to him[43]. With private confirmation of the continuity of

ask whether what was truly at stake in the crisis was not the legal judgment and deposition of the pope but rather the reputation of the pope and the Roman see for spotless orthodoxy and walking the *via regia* of the canons – in short, the public image of Roman orthodoxy. Doubts, mockery, and whispered criticisms throughout Europe were the real threats to papal authority engendered by the *pravilegium*.

[40] *Ep.* II, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 564-565: «*Hanc igitur tuam et apostolorum constitutionem, pater venerabilis, iterum confirma, hanc* in tua ecclesia, *quae omnibus aecclesiarum caput et* palam *et* cunctis audientibus *predica. Et hanc heresim, quam tu ipse heresim esse sepe dixisti* apostolica auctoritate *damna, et mox uidebis totam ecclesiam tibi esse pacatam; mox omnes uidebis ad tuos pedes confluentes et cum magna letitia sicut patri et domino obedientes*» (my emphasis).

[41] For Bruno's stress on the public nature of the act required, see the emphasized passages *supra* n. 40.

[42] *Epistola ad Ioscerannum*, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 650: «*Quod inde constat, quia postquam euasit periculum, sicut ipse quibusdam nostrum scripsit, quod iusserat iussit, quod prohibuerat prohibuit, quamuis quibusdam nefandis urgente periculo quedam nefanda scripta permiserit*». Ivo then went on to compare this declaration to other famous acts of penance, asserting that the pope's private renunciation of the privilege and reaffirmation of his own orthodoxy and adherence to the canonical tradition was sufficient.

[43] *Ep.* 233, *Patrologia latina*, 162, c. 236A: «*Nec ista contra domnum papam, quia quibusdam litteris mihi scripsit se coactum fecisse quod fecit, et adhuc se prohibere quod prohibuit, quamvis quaedam nefanda quibusdam nefandis scripta permiserit*». The almost verbatim parallels with Paschal II's letter to Gerard of Angoulême (ed. W. Schum, in *Kaiser Heinrich V.* quoted at note 2, p. 279), suggest that the letter to Gerard replicates at least part of the letter that Ivo

Paschal's position in hand, Ivo urged his correspondents to be patient because

> we believe that, if the pope still does not exercise due severity against the German king, he is delaying on good advice (*consulte*) according to the counsel of certain doctors who advise that certain dangers should be admitted to avoid others[44].

Like Bruno, Ivo saw that there was a gap between the pope's personal statement of his beliefs and the publicly expressed position of his see. But Ivo attributed this "distacco" not to Paschal's vacillation or a weakness of will but rather to the pope's careful examination of canonical precedents and his adherence to the counsel of *doctores* like Augustine who advised him to maintain this gap between his public and private orthodoxy until an opportune political moment[45]. Concurring with the pope's interpretation of the canonical authorities, Ivo argued that the pope's act had been, and continued to be, a legitimate act of dispensation, done in order to avoid the greater evils threatened by Henry V[46]. It was up to the pope to decide when it was safe to return to the *via regia* of the canons, and until then, Ivo added, he should not be judged but admonished and advised with letters full of love[47]. While private orthodoxy was a matter of faith, the formulation of public orthodoxy was a matter of strategy.

received. Like Ivo, Gerard was one of the circle of *quidam nostrum* in whom the pope confided.

[44] *Epistola ad Ioscerannum*, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 651: «*Quodsi papa adhuc in Teutonicum regem debitam seueritatem non exercet, credimus, quia consulte differt secundum consilium quorundam doctorum, qui consulunt quedam admittenda pericula, ut possint uitari maiora*». Although Ivo here may have been imagining papal advisors (as Blumenthal interpreted it, *Opposition* quoted at note 2, p. 85), it seems more likely given his use of the term *doctores* and the phrase *unde Augustinus dicit*... which immediately follows, that Ivo was here thinking of the *doctores Ecclesiae* who wrote the canonical authorities. Ivo may, however, have left in this vagueness deliberately to allow the confusion of papal advisors and patristic fathers to occur, thereby suggesting continuity of doctrine.

[45] Ivo cited the relevant text from Augustine's *Liber contra Parmenianum* III.2.13.

[46] On this, see R. Sprandel, *Ivo von Chartres und seine Stellung in der Kirchengeschichte*, Stuttgart, 1962 (*Pariser historische Studien*, 1), p. 77-85; and G. M. Cantarella, *Sondaggio sulla «dispensatio» (sec. XI-XII)*, in *Chiesa, diritto e ordinamento della «societas christiana» nei secoli XI e XII. Atti della nona settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto – 2 settembre 1983)*, Milan, 1986 (*Miscellanea del Centro di studi medioevali*, 11), p. 461-485, with earlier bibliography.

[47] *Ep.* 233, *Patrologia latina*, 162, c. 236: «*Et quia uerenda patris debemus potius uelare quam nudare, familiaribus et caritatem redolentibus litteris admonendus mihi uidetur, ut se iudicet aut factum suum retractet*».

Bruno would have accepted Ivo's view that the *pravilegium* was an act of dispensation, i.e. a deviation from the rigor of the canons undertaken involuntarily (*sub necessitate*)[48]. Where they differed was in their view of how and when – after the danger and *necessitas* had passed – the pope and see of Rome should return publicly to the canonical rigor that Paschal observed personally. To avoid further strife and embarrassment to the Roman see, Ivo was content to leave the matter to the pope and his interpretation of the canons (and perhaps the advice of living doctors)[49]. Closer to the focal point of criticism and more committed perhaps to the view of lay investiture set out by Gregory and Urban, Bruno, in contrast, felt obliged to guide the pope actively towards a prompt and proper course of action. In Bruno's eyes, the re-establishment of Roman orthodoxy on this issue required immediate, decisive, and public action on the part of Paschal, not private letters written to a select group of legates and allies.

In Bruno's letter to Provost B. of the monastery of San Giorgio, we glimpse another dimension of the process of transforming private visions of orthodoxy into the public orthodoxy of an institution. Intended for wider dissemination among a circle of Tuscan bishops and monastic congregations, this letter offers the

[48] He makes clear his acceptance of the application of the power of dispensation in his Letter IV addressed to all the cardinals and cardinal bishops (ed. G. Fransen, in *Réflexions sur l'étude des collections canoniques à l'occasion de l'édition d'une lettre de Bruno de Segni*, in *Studi gregoriani*, 9, 1972, p. 528-529): «*Neque uero ad partem Wiberti eos transisse intelligo qui eius heresim numquam laudauerunt, numquam defenderunt, et si cogente necessitate uel aliqua ratione ad horam consensisse uisi fuerint*». Here again, Bruno seems to be defending himself against those who have misinterpreted his comments on heresy as directed against those who signed the prauilegium. For a much more sceptical reading of this letter, see Cantarella, *La costruzione* quoted at note 2, p. 150-152. It should be noted, however, that Bruno had already expressed his acceptance of the concept of papal *dispensatio* in the 1090's in his life of Leo IX that introduces his treatise on simoniacal ordinations; *Libellus de symoniacis*, ed. E. Sackur, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 559: «*Et multa quidem* dispensatorie *in aecclesia fiunt* pro temporis necessitate et negotii qualitate, *quae utique non fierent, si districto canonicoque iuditio fierent. Cum de frumento et zizania Dominus loqueretur, ait: Sinite utraque crescere usque ad messem* (Mt. 13:30). *Magna tamen consideratione hec talis dispensatio fieri debet* [...]. *Unde et merito ipsi soli nulla aecclesiastica dispensatione in his, quibus peccaverant, ordinibus suscipiunt*» (my emphasis).

[49] Ivo's striking and repeated use of the biblical image of the drunken Noah exposing his private parts to describe the concession of the *pravilegium* – not to mention his comparison of it with Peter's three-fold denial of Christ – conveys a vivid sense of the shame that he saw this event bringing upon the pope; cf. *Epistola ad Ioscerannum*, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 650: «*Preterea quia in hoc concilio de inuestituris laicorum, quas quidam inter hereses computant, tractare disponitis, potius pudenda patris nostri nudabitis, quam publicanda non essent in Geth ... deridenda exponetis*».

clearest sense that Bruno was engaged in the complex business of formulating institutional, or public, orthodoxy. His Tuscan acquaintances had asked him whether or not the pope accepted his *consilium* on the matter of the *pravilegium*, thus revealing that contemporaries saw Bruno acting as the representative of a particular *consilium*, or policy, within the circle of the pope's advisors. They wrote to Bruno to learn what success his view was having in the debate. Writing after his deposition from the abbacy of Montecassino, he replied that the Pope loved neither him nor his *consilium*, i.e. his policy was not winning the day, but emphasized that he nevertheless remained personally committed to his point of view on lay investiture, the *sententia Gregorii et Urbani*[50].

This letter has often been interpreted as an example of the kind of ecclesiastical politicking against Pope Paschal that led to Bruno's removal from the abbacy of Montecassino[51]. In fact, the letter contains no hints of such ambitions. It does, however, reveal one of the complex ecclesiastical networks that gathered and disseminated information, opinions, and rumours. And if the members of such a network agreed on a given issue – something which should in no way be assumed – they could presumably apply pressure indirectly and directly to those formulating the Church's public policy.

In his letter to the entire cardinalate of the Roman Church, we see Bruno again participating in another network of churchmen, this time to exonerate himself once and for all from the rumor that he was accusing the majority of the Curia of heresy and to clarify and advocate his own view on lay investiture[52]. The presence of similar networks of structurally linked yet ideologically

[50] Bruno of Segni, *Ep.* 3, in *MGH. Libelli*, 2, quoted at note 1, p. 565: «*Voluntas autem bona mutari non debet. Et ego quidem quod dixi hoc dico et in Gregorii et Urbani sententia firmissime maneo, et spero de omnipotentis Dei misericordia, quia in hac uoluntate usque in finem permanebo*».

[51] For example, Cantarella (*La costruzione* quoted at note 2, p. 140-141) comments: «Bruno sapeva far circolare et diffondere le proprie idee [...]: abbiamo le prove che proprio attraverso un altro monastero, quello di S. Giorgio in Lucca, la sua azione pubblicistica si dispiegava su ampio raggio». Characterizing this letter as an act of "pubblicistica", Cantarella portrays Bruno as aggressively exploiting the monastic connections of Montecassino to disseminate his views and, by implication, opposition to Pope Paschal. While I would agree that Bruno is part of a monastic network extending into Tuscany and probably beyond (he had, after all, been associated with the Curia for over thirty years), I would argue that he is not so much exploiting it for his own purposes as responding to demands it has made upon him. The bishops of Lucca (perhaps Ranger of Lucca?) and Parma and the congregations of the Camaldolese and Vallombrosans wanted to know how his *consilium* has been received, an odd request if Bruno himself was actively disseminating his views.

[52] *Ep.* IV quoted at note 48, p. 528-532; Geoffrey of Vendôme, cardinal priest of Santa Prisca, used extracts of Bruno's letter in his own letter to Rainaldus,

heterogeneous prelates is also implied by the letters of Ivo of Chartres and others[53]. Rather than revealing conspiracies in the making, Bruno's two later letters highlight an aspect of the making of public orthodoxy that all too often remains invisible in the Middle Ages: the probing, questioning, and "lobbying" that went on as the center and periphery, individuals and groups, negotiated their respective views of orthodoxy and strategies for its implementation. Via personal networks and private communications, individuals and groups attempted to learn the full dimensions of an institutional crisis, determined their own position and priorities, and then began, both as individuals and groups, to formulate or to support *consilia* for its resolution[54].

There was, however, a more fundamental theoretical issue that underlay and complicated this debate over Rome's public position on lay investiture, namely a disagreement over the nature of orthodoxy itself. Bruno had repeatedly branded those who maintained and defended lay investiture as heretics. Likewise, in his lengthy discussion of the heresy of lay investiture intended for the cardinalate, he constantly deployed the categories of "the heretical" and "the catholic" or "orthodox." Yet in doing so, Bruno was tacitly assuming an understanding of the nature of public orthodoxy and heresy that was, in fact, highly contested.

Some sense of this debate can be seen by comparing Bruno's views once again with the position of Ivo of Chartres. In his letter to Josceran of Lyon, Ivo had rejected as misguided the notion that lay investiture could properly be called a heresy.

> Certain people call investiture a heresy, although heresy is nothing other than an error in the faith, for just as the faith of the heart is unto righteousness and the confession of the mouth is unto salvation, so heresy is error unto impiety, and the profession of this error unto destruction. But faith and error proceed from the heart. That investiture about which there is so great a commotion, is only in the hands of the giver and the receiver, which can do good or evil, but cannot believe or err in the faith[55].

bishop of Angers (no. 142, quoted at note 23, p. 300-308) which was written between 1116-1118.

[53] Abbot Henry of St.-Jean d'Angély had clearly written to Ivo for news and counsel, and Ivo and Geoffrey of Vendôme also seem to have had discussions on this matter (see, e.g. no. 135, quoted at note 23, p. 280-282). The author of the [*Excusatio dispensationis*] (quoted at note 12), also seems to have been influenced by Ivo's thought on this matter.

[54] For a helpful comparative discussion on the role of complex networks in forming institutional orthodoxy, see E. Clark, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, 1992, p. 11-42.

[55] *Epistola ad Ioscerannum*, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 653: «*Postremo quod quidam inuestituram heresim uocant, cum heresis non sit nisi*

Ivo thus attempted to limit the realm of the heretical and errors in faith, and consequently the realm of the orthodox, to the interior world of *fides* and the heart. As an exterior act, lay investiture was by definition not properly part of the faith, and consequently the categories of orthodoxy and heresy could not properly apply[56]. It was a sin of the hands, not of the mind. Instead, Ivo classified the person who insisted upon the right of lay investiture as a schismatic, a *prevaricator* of the law "who fights against the law with zeal and does not care to acknowledge his crime"[57]. He thereby argued that there was in fact an important distinction between the truths of the Christian faith (the realm of public orthodoxy) and the laws of the Christian Church; one could violate and resist the latter without denying the former.

Bruno, in contrast, placed lay investiture firmly in the realm of the heretical. For heresy, he argued, was "what the holy and catholic church has called heresy in many councils and has condemned and excommunicated along with its authors. Indeed, those things are particularly said to be heresies which have been judged and condemned in councils[58]". Rather than the contradiction of a carefully delimited part of the Christian tradition, as Ivo claimed it properly should be, Bruno assumed that heresy should be understood as anything, whether belief or action, that had been labelled such or condemned and excommunicated by the Church, especially the Church gathered in council. The term "heresy", in other words, was fundamentally an institutional category, denoting the Church's publicly expressed and authoritatively confirmed

error in fide, sicut enim fides cordis est ad iustitiam, oris autem confessio ad salutem, ita heresis error est ad impietatem, professio uero eiusdem erroris ad perniciem. Et fides et error ex corde procedunt. Inuestitura vero illa de qua tantus est motus in solis est manibus dantis et accipientis, quae bona et mala agere possunt, credere uel errare in fide non possunt».

[56] On this point, the letter's recipient, Josceran of Lyon, seemed to agree in principle but not in practice. Cf. *Epistola ad Ioscerannum*, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 656 : «*Et licet exteriores inuestituras per laicos factas non satis proprie heresis nomine censeamus, sentire tamen ac defendere fieri indubitata heresis est*».

[57] *Ibid.*, p. 653: «*Non enim preuaricator est legis qui delinquit in lege aliqua fallente surreptione uel impellente necessitate, sed qui legem impugnat studiose et delictum suum non curat agnoscere*». Cf. Bruno of Segni, *Ep.* IV quoted at note 48, p. 531: «*Aliud autem est inuestitura, aliud heresis de inuestitura, sicut aliud est errare atque aliud hereticum esse. Tunc enim ille qui herrat hereticus fit, quando herrorem suum contra fidem et doctrinam catholice ecclesie defendere incipit*».

[58] Bruno of Segni, *Ep.* I, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 562: «*Nemo autem hanc non esse heresim dicere potest, quam sancta et apostolica aecclesia in multis conciliis heresim nominauit et simul cum suis auctoritas damnauit et excommunicauit. Et illae quidem specialiter dicuntur esse hereses, quae in conciliis iudicatae et damnatae sunt*». Cf. Bruno's *Ep.* IV quoted at note 48, p. 530.

opposition to a given belief or practice. By implicitly rejecting any essential disjunction between the faith of the Church and its laws, Bruno effectively denied the existence of a realm of human thought and action where it would never truly be appropriate to speak of heresy and orthodoxy. Rather than qualitatively different, the laws of the Church were expressions of the Christian faith, a part of Christian truth and teaching[59]. For Bruno, in short, public orthodoxy and the canonical tradition of the Church were almost, if not completely, coextensive with one another.

Bruno's belief in the essential continuity of faith and law, and the universal relevance of the category of orthodoxy that followed from it, depended on his confidence that the institution of the Church, especially the Church acting collectively, did in fact speak with a voice inspired by God. The legislating Church expressed truths that, although partial and inadequate, were nevertheless parts of the eternal Truth. And because these truths participated in the unchanging truth of God, they had to form a continuous *via regia* that extended from the apostles to the present day[60]. Through the action of the Church, orthodoxy was continually becoming clearer and adjusting itself to the Church of its day, even as it remained changeless. In this vein Bruno praised Paschal:

> Your constitution and the constitution of the Apostles is one, and it is indeed very laudable. For the Apostles condemn and separate from the communion of the faithful all those who obtain a church through secular power [...]. Likewise, your constitution, which flowed from the apostolic font, also condemns and separates from the communion of the faithful all those clerics who receive investiture from the hand of a layman and all those clerics who lay hands on them [in consecration][61].

[59] For a very helpful discussion of this boundary between faith and law, see Tierney, *The Origins* quoted at note 24, p. 14-57.

[60] Bruno's contemporary, Placidus of Nonantola, expressed a similar insistence on the continuity of all authoritative decrees of the Fathers in *Liber de honore ecclesiae*, ed. L. de Heinemann and E. Sackur, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, 70, p. 597: «*Romano pontifici summo procurandum est, ut sanctorum instituta seruentur. Sunt autem quidam qui dicentes Romano pontifici semper bene licuisse nouas condere leges. Quod et nos non solum non negamus, sed etiam ualde affirmamus. Sed sciendum summopere est, quia inde nouas leges condere potest, unde sancti patres et praecipue apostoli uel euangelistae et eos sequentes sancti patres sententialiter aliquid diffinierunt, ibi non nouam legem Romanus pontifex dare, sed potius quod praedicatum est usque ad animam et sanguinem confirmare debet. Si enim quod docuerunt apostoli et prophetae destruere, quod absit, niteretur, non sententiam dare, sed magis errare conuinceretur*».

[61] *Ep.* II, in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 564: «*Constitutio tua et constitutio apostolorum una est, et ipsa quidem multum laudabilis. Apostoli enim omnes illos damnant et a fidelium communione segregant quicunque per secularem potestatem aecclesiam obtinent* [...]. *Similiter et constitutio tua, quae de apostolico*

Bruno expanded upon this theme in his letter to the bishops and cardinals of the Roman Church:

> The first and last Church therefore harmonize well with each other, i.e. the Church which was at the time of the Apostles and this one which now exists in our own time; indeed, it seems that the former speaks generally, the latter specifically. For the [Church] of our time condemns all those who receive a church from laymen through investiture. The [apostolic Church] condemns all those who obtain a church through secular power whether through investiture or without investiture. Rightly then did the Apostles, filled with the Holy Spirit at the beginning of the Church condemn this heresy which they foresaw was going to arise after a long time[62].

The prohibition of lay investiture, for Bruno, was simply the logical "next step" in the divinely guided effort of the Church as institution to rid itself of the pernicious influence of lay power. The reform popes' declaration of the heresy of lay investiture expressed what had, in fact, been latent all along in the original "apostolic" decree against the involvement of secular power. The Church's legislation extended Christian revelation.

Bruno's repeated insistence on the heretical character of lay investiture, which was shared by Geoffrey of Vendôme and others[63], reveals that behind the specific controversy over lay investiture and the *pravilegium*, a larger debate was taking place over the boundaries of orthodoxy itself. More precisely, contemporaries were questioning anew the relationship between Christian orthodoxy and the Church's canonical tradition. On the one hand, Bruno and those who shared his views saw orthodoxy as essentially coterminous with the Church's canonical legacy: the canons of the Church demarcated the territory of public orthodoxy. As such, the specific boundaries of orthodoxy were continually being re-mapped on the landscape of Christian life and belief as the Church, inspired by the Holy Spirit,

fonte manauit, omnes illos clericos damnat et a fidelium communione separat quicunque de manu laici inuestituram suscipiunt et quicunque eis manum imponunt».

[62] *Ep.* IV quoted at note 48, p. 530: «*Bene ergo concordant inter se prima et ultima ecclesia, id est illa que fuit in tempore apostolorum et ista que nunc est in tempore nostro, sed illa generaliter et ista specialiter loqui uidetur. Ista enim illos clericos dampnat qui a laicis ecclesiam suscipiunt per inuestituram. Illa uero omnes illos dampnat qui per secularem potestatem ecclesiam optinent siue per inuestituram siue sine inuestitura. Merito igitur apostoli, pleni Spiritu Sancto in ipso principio ecclesie hanc heresim dampnauerunt quam post tantum temporis futuram esse preuiderant*».

[63] Cf. Geoffrey of Vendôme, no. 134, quoted at note 23, p. 278, and Josceran of Lyon, [*Responsio ad Ivonem*], in *MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 656. See also Placidus of Nonantola, *Liber de honore* quoted at note 60, 68, p. 596, although Placidus avoided using the term «heresy».

refined its institutional expression of the eternal Christian truth[64]. Such a view, however, had the potential to constrain the Church's capacity to change and adapt, since any change might raise the question of its orthodoxy, and hence the risk of falling into heresy.

An advocate of the legislative authority of the pope and a canonist deeply aware of the myriad inconsistencies and contradictions plaguing the Church's canonical tradition, Ivo could not accept such a view[65]. To allow maximum legislative discretion over the application and harmonization of the canons, especially to the pope, Ivo proposed to limit the realm of orthodoxy, and hence that of heresy, to the internal world of faith and belief, leaving the external world of actions to the realm of law[66]. From this perspective, the prohibition of lay investiture was good law, but it was merely law, not part of the divine truth. When done by the proper authorities, it could be changed, tempered, even abrogated, without running the risk of falling into heresy.

Touched off by Paschal's concession of lay investiture to Henry V in April of 1111, the dispute that followed exposed key components and strategies in the process of institutional decision-making that continually transformed private orthodoxies of the pope and his advisors and allies, i.e. the individual's or small group's sense of what was or should be orthodox belief and practice, into the orthodoxy declared publically (e.g. in synod or council or in letters patent and public preaching) in word and action by the Roman Church. While my distinction between private and public orthodoxy is not one that appears in the medieval sources and has not hitherto been used in the scholarship on the period[67], this distinction is

[64] In this regard, Bruno followed very much in the tradition of early medieval ecclesiology; see Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge de Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968, esp. p. 113-116 with further references.

[65] See Cantarella, *Sondaggio* quoted at note 46; and on Ivo in particular, L. Barker, *History, Reform, and Law in the Work of Ivo of Chartres*, Ph.D. Dissertation. University of North Carolina, Chapel Hill, 1988, p. 310-347.

[66] See Sprandel, *Ivo von Chartres* quoted at note 46, p. 52-64 for a discussion of Ivo's ideas on changeable and unchangeable law. Ivo himself made this point in his earlier letter to Hugh of Lyons (1096) on lay investiture (*MGH. Libelli*, 2 quoted at note 1, p. 645): «*Quod si haec aeterna lege sancita essent, non esset in manu presidentium, ut ea in quibusdam districte iudicarent, quibusdam misericorditer relaxarent, ipsis in honore accepto permanentibus, contra quos ista loquuntur*».

[67] It has, however, been articulated in the context of the later medieval papacy and particularly discussions of the infallibility or irreformability of papal pronouncements. The pontificate of John XXII is the *locus classicus* for these debates both because of his stance vis-à-vis Franciscan poverty and property holding (on which, see Tierney, *The Origins* quoted at note 24, p. 171-204) and his

nevertheless a particularly helpful analytical tool because of its explicit reference to the social dimension of thought. In other words, whenever we speak about orthodoxy, we are always speaking about orthodoxy somewhere, whether that "somewhere" is the individual, the family, the coalition, the regional church, or the Church as a whole. Furthermore, by constantly maintaining the presence of the individual in this social process of institutional and ideological formation, it reminds us that orthodoxy was never monolithic, static, or secure but was the product of ongoing individual and group interactions and acts of interpretation.

Yet, precisely because it was the product of a dynamic, and at times volatile, process of negotiation and compromise, the formulation and deployment of an institution's public orthodoxy rarely satisfied the aesthetics of orthodoxy of all its members. Whether too harsh or too lenient, too vague or two precise, too inclusive or too exclusive, the orthodoxy publically proclaimed by the institution usually left intact a tension between the individual's perception of true doctrine and praxis and that decreed to be normative by the institution. It was a creative tension, however, that continuously forced the reevaluation of old norms in the light of new ideas, sensibilities, and needs.

William L. North

public sermons on the issue of the beatific vision (on which see the comprehensive study of its theological dimensions by C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, 1995 (*BEFAR*, 289), p. 417-739; and Tierney, *The Origins*, p. 232-233).

ÉRIC REBILLARD

SOCIOLOGIE DE LA DÉVIANCE ET ORTHODOXIE

LE CAS DE LA CONTROVERSE PÉLAGIENNE SUR LA GRÂCE

Deviance Theory and Orthodoxy :
The Case of the Pelagian Controversy on Grace

Deviance theory has often been applied by historians to the study of heresies. This paper claims that it can also give very useful insights for the study of orthodoxy. The interactionist perspective which Howard S. Becker has developed in Outsiders *(New York, 1963) is particularly suggestive. He describes, in addition to the labelling of deviants, the process of rule enforcement which begins with the deduction by moral entrepreneurs of rules from general values. Such an approach suggests that we should not study orthodoxy as a doctrinal unity, one that is contradicted by heretical propositions, but as a process through which definitions (rules) are formulated according to general values which belong to Tradition.*

A definition of grace is thus elaborated during the Pelagian controversy once it begins to be very clear that a general reference to grace is no longer sufficient. As long as Pelagius is asked only to agree on the necessity of grace he is acquitted by all his judges. Pelagius can be condemned only when the African bishops have convinced the pope to ask him to agree on a precise definition of grace and its consequences.

The process of deduction can be described as deductive exegesis (cf. F. Young) in which doctrine is deduced from the Scriptures through the application of reason in order to work out the implications of the texts. The orthodoxy of deductive exegesis is grounded in conformity to a discernment of the overall unity of the Scriptures through the provision of a creed-like key which is guaranteed by the church.

Thus orthodoxy is not «sound doctrine», but a process of interpretation of the Scriptures through which doctrines are elaborated according to a general scheme when circumstances make the values of Tradition insufficient.

Éric Rebillard, CNRS, UPR 76, Villejuif.

La sociologie de la déviance a déjà retenu l'attention des historiens du christianisme antique qui voulaient analyser les mécanismes d'exclusion à l'intérieur de l'Église et la formation des hérésies[1]. Les perspectives ouvertes par une définition de la déviance comme produit d'une interaction sociale permettent en effet de mettre l'accent sur les processus par lesquels un hérétique est désigné comme tel, puis sur sa réaction à une telle désignation, et donc d'échapper aux représentations traditionnelles de l'hérésie comme perversion de l'orthodoxie. Mais ces historiens n'envisagent d'ordinaire pas jusqu'au bout les implications de cette interaction. En effet, ils négligent d'étudier ce que Howard S. Becker appelle, de manière parallèle à la carrière du déviant, le processus d'imposition des normes[2]. C'est cet aspect du modèle interactioniste de la déviance dont je voudrais souligner l'intérêt pour l'étude de l'orthodoxie.

Le modèle de l'interactionisme symbolique

C'est à Georges H. Mead et à Herbert Blumer que le courant de l'interactionisme symbolique emprunte une conception de la société comme action collective et donc le principe d'étudier l'ensemble des relations qu'entretiennent toutes les parties impliquées dans l'élaboration de cette action[3]. Howard S. Becker a choisi le mot anglais «outsider», étranger, pour le double usage qu'on peut en faire : un individu considéré comme étranger à un groupe estime à son tour étrangers à son univers les membres de ce groupe. C'est dire d'emblée qu'il veut étudier dans un seul et même mouvement

> les situations où la norme est transgressée et celles où on la fait appliquer, et les processus qui conduisent certains à transgresser les normes et d'autres à les faire respecter[4].

C'est là que réside son intérêt pour qui veut étudier comment est définie, maintenue et contestée l'orthodoxie dans l'histoire du chris-

[1] Voir quelques contributions de D. Simon (éd.), *Religiöse Devianz : Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichungen im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort, 1990 et, dernièrement, J. M. G. Barclay, *Deviance and apostasy : some applications of deviance theory to first-century Judaism and Christianity*, dans P. F. Esler (éd.), *Modelling early Christianity : social-scientific studies of the New Testament in its context*, Londres, 1995, p. 114-127.

[2] H. S. Becker, *Outsiders : studies in the sociology of deviance*, New York, 1963 [trad. fr. : *Outsiders : études de sociologie de la déviance*, Paris, 1985, cité *Outsiders* dans les notes suivantes].

[3] Voir H. Blumer, *Symbolic interactionism : perspective and method*, Berkeley, 1969.

[4] H. S. Becker, *Outsiders*, p. 25-26.

tianisme. Les précisions données sur ce que peuvent être les normes («rules») dans leurs formes variées montrent que l'orthodoxie peut bien relever en effet de ce type d'approche. Becker entend par normes aussi bien des lois ou règlements que «des accords informels, établis de fraîche date ou revêtus de l'autorité de l'âge et de la tradition»[5]. La déviance n'est donc pas circonscrite à la violation des lois. De fait, un des terrains d'enquête de H. S. Becker a été les musiciens de jazz qui n'avaient pas besoin a priori d'enfreindre les lois pour être des outsiders dans la société américaine des années 50 et 60.

Dans la définition de la déviance, un fait central est que la déviance est créée par la société, d'où la formulation d'une première règle :

> *Les groupes sociaux créent la déviance en instituant des normes dont la transgression constitue la déviance*[6]. [La déviance, en ce sens,] n'est pas la qualité de l'acte commis par une personne, [mais] une conséquence des réactions des autres à l'acte d'une personne[7].

H. S. Becker rappelle aussi que les normes, quelle que soit leur nature, sont toujours

> l'objet de désaccords et de conflits parce qu'elles relèvent de processus de type politique à l'intérieur de la société : il y a [donc] toujours, en fait, des gens qui *imposent de force* leurs normes à d'autres, les appliquant plus ou moins contre la volonté ou sans le consentement de ceux-ci[8].

Ces définitions ouvrent deux voies possibles et complémentaires à l'étude : l'analyse de la carrière du déviant et celle du processus d'imposition des normes. C'est la seconde qui est retenue ici. H. S. Becker commence par établir la distinction, qui n'est triviale qu'en apparence, entre l'existence d'une norme et son entrée en vigueur :

> Ce n'est pas parce qu'une norme existe qu'elle est automatiquement en vigueur. On ne peut pas rendre compte de l'application des normes en invoquant la vigilance constante de quelque groupe abstrait; on ne peut pas dire que c'est la «société» qui est atteinte par chaque infraction et qui agit pour rétablir l'ordre. [...] En règle générale, pour faire respecter les normes, il faut que quelque chose déclenche le processus. C'est cela qui doit donc être expliqué[9].

[5] *Ibid.*, p. 26.
[6] *Ibid.*, p. 32, italiques de l'auteur.
[7] *Ibid.*, p. 33.
[8] *Ibid.*, p. 40, italiques de l'auteur.
[9] *Ibid.*, p. 145.

> L'explication, poursuit H. S. Becker, met en jeu plusieurs facteurs. Premièrement, il faut que quelqu'un prenne l'initiative de faire punir le présumé coupable; faire appliquer une norme suppose donc un esprit d'entreprise et implique un entrepreneur. Deuxièmement, il faut que ceux qui souhaitent voir la norme appliquée attirent l'attention des autres sur l'infraction; une fois rendue publique, celle-ci ne peut plus être négligée. En d'autres termes, il faut que quelqu'un crie au voleur. Troisièmement, pour crier au voleur, il faut y trouver un avantage : c'est l'intérêt personnel qui pousse à prendre cette initiative. Enfin, le type d'intérêt personnel qui incite à faire respecter les normes varie en fonction de la complexité de la situation[10].

Quelques points de cet énoncé programmatique méritent d'être commentés. La catégorie des «entrepreneurs de morale» joue un rôle essentiel dans le déclenchement du processus d'imposition des normes. Les historiens du christianisme ancien ont déjà été sensibles à ces individus ou à ces groupes et en utilisant, de manière plus ou moins formelle, la notion de réseau ont cherché à comprendre le rôle qu'ils pouvaient jouer dans le processus d'imposition des normes[11]. La notion d'«intérêt personnel» peut sembler heurter inutilement bien des sensibilités pour traiter des questions de doctrine chrétienne, mais en faire l'économie ne paraît pas possible : ce qui était en jeu, pour l'Église d'Afrique, dans la reconnaissance de Pélage comme hérétique par les autres Églises et par le pouvoir impérial a été souligné depuis longtemps[12]. Enfin, dans le programme tracé par H. S. Becker, le processus même d'imposition des normes a un caractère séquentiel[13]. Une partie du processus

[10] *Ibid.*, p. 145-146.

[11] À côté des études pionnières de P. Brown, *Pelagius and his supporters : aims and environment*, dans *Journal of theological studies*, 19, 1968, p. 93-114 et *The patrons of Pelagius : the Roman aristocracy between east and west*, *ibid.*, 21, 1970, p. 56-72 [repris dans P. Brown, *Religion and society in the age of Saint Augustine*, Londres, 1972, p. 183-207 et p. 208-226], on peut citer le livre d'E. Clark sur la controverse origéniste (*The origenist controversy : the cultural construction of an early Christian debat*, Princeton, 1992) dont le premier chapitre, intitulé *Elite networks and heresy accusations*, montre comment les réseaux de relations sont des vecteurs essentiels pour les accusations d'hérésie.

[12] O. Wermelinger, *Rom und Pelagius : die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit den Jahren 411-432*, Stuttgart, 1975; C. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-430)*, Rome, 1976 (*BEFAR*, 224), p. 1177 et suiv.

[13] Il en parle en termes d'«histoire naturelle», c'est-à-dire une histoire qui s'intéresse à «ce qui est générique dans une classe de phénomènes» (H. S. Becker, *Outsiders*, p. 153).

tient en particulier à la déduction de normes spécifiques à partir de valeurs générales qui en sont les principes ultimes. H. S. Becker part du constat que «les valeurs sont de piètres guides pour l'action, car elles ne comportent que des critères de choix généraux qui indiquent la ligne de conduite préférable, toutes choses égales d'ailleurs[14].» D'où le phénomène de déduction de normes spécifiques :

> Les groupes particularisent et précisent les valeurs sous forme de normes dans les situations problématiques de leur existence, quand les difficultés rencontrées exigent que des mesures soient prises[15].

Ce modèle d'analyse du processus d'imposition des normes invite l'historien à étudier l'orthodoxie comme un processus, et non un corps de doctrines, et plus précisément comme le processus de déduction d'une doctrine à partir des valeurs de la Tradition. Je voudrais montrer maintenant, avec le cas de la controverse pélagienne sur la grâce, qu'il y a là une perspective qui mérite d'être explorée.

Le processus de définition de la grâce dans la controverse pélagienne

Dans ses ouvrages polémiques, Augustin adopte une technique accusatoire efficace qui consiste à dire que Pélage feint d'adhérer à la conception catholique de la grâce. Les historiens se sont demandés si Augustin n'imposait pas une image plus ou moins déformée de la pensée authentique de Pélage. Beaucoup des efforts de ces dernières décennies ont ainsi porté sur une réhabilitation de Pélage, dont il faut souligner les résultats positifs, en particulier l'étude et l'édition critique du corpus pélagien, point de départ obligatoire pour une appréciation de sa théologie[16]. Ces efforts n'ont pas manqué de provoquer en retour une réaction de défense d'Augustin, en particulier des tentatives plus ou moins heureuses pour prouver que la théologie d'Augustin était bien conforme à la tradition la plus ancienne et la plus répandue[17] ou que la controverse pélagienne n'avait

[14] *Ibid.*, p. 153-154. Becker ne cherche pas à donner une définition plus précise de la notion de valeurs que des «préférences exprimées en termes vagues et généraux» (*ibid.*, p. 153).

[15] *Ibid.*, p. 154.

[16] Voir le bilan proposé par A. Solignac et F. G. Nuvolone, *Pélage et pélagianisme*, dans *Dictionnaire de spiritualité*, 12, Paris, 1986, c. 2889-2942.

[17] À titre d'exemple, voir N. Cipriani, *La polemica antiafricana di Giuliano d'Eclano : artificio letterario o scontro di tradizioni teologiche?*, dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, Rome, 1994 (*Studia ephemeridis Augustinianum*, 46), p. 147-180, qui inscrit Augustin dans une tradition antimarcioniste qui remonte au IIe siècle et est très largement partagée, tan-

pas provoqué une évolution de la théologie d'Augustin, ce qui n'est bien souvent qu'une autre façon de dire que sa théologie est bien inscrite dans la tradition la plus authentique[18].

Le modèle proposé par Howard S. Becker invite à procéder tout autrement et, pour commencer, à se demander selon quelles normes la position de Pélage sur la grâce a été désignée comme déviante, en d'autres termes, quelle définition de la grâce il a été demandé à Pélage d'admettre pour établir son orthodoxie. Or il apparaît qu'une telle définition a évolué ou plus précisément a été formulée au cours de la controverse, selon un processus qui peut être décrit comme la déduction à partir d'une valeur générale de normes spécifiques.

Pélage est sommé pour la première fois de justifier en personne son orthodoxie devant une autorité ecclésiastique en juin 415 quand Jean, évêque de Jérusalem, le convoque devant une assemblée locale pour répondre aux accusations du prêtre espagnol Orose qui se fait à cette occasion le porte-parole d'Augustin et de Jérôme[19]. Orose se présente devant l'assemblée en rappelant les termes de la condamnation du disciple de Pélage, Célestius, à Carthage en 411 et en apportant une lettre d'Augustin qui est lue[20]. Pélage est introduit et doit aussitôt répondre des enseignements critiqués par Augustin. Sa première réaction est de s'exclamer : «Mais qui est Augustin pour moi?» Même si cette question entraîne, aux dires d'Orose, la réprobation générale, elle souligne qu'a priori, les accusations d'Augustin n'ont pas valeur de condamnation. En effet, si Jean commence par rétorquer à Pélage pour le remettre à sa place : «C'est moi Augustin», il ne répond pas en revanche à l'invitation pressante d'Orose, qui, enchanté par la réaction de Jean, s'exclame : «Si tu assumes la personne d'Augustin, suis l'opinion d'Augustin[21].» Au contraire, Jean va exiger d'Orose qu'il modifie sa stratégie accusatoire. Il demande d'abord à ce que soit écarté du dossier d'accusation ce qui ne

dis que Julien d'Éclane se rattache à une tradition antimanichéenne plus récente (IV^e siècle) et étroitement circonscrite à la Syrie et aux régions voisines.

[18] Tendance récemment illustrée, mais avec beaucoup de finesse, par P.-M. Hombert, *Gloria gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, 1996 (*Collection des études augustiniennes. Série Antiquité*, 148).

[19] Pour la chronologie des événements, voir A. Solignac et F. G. Nuvolone, *loc. cit.*, c. 2895-2898 avec les corrections apportées par Y.-M. Duval, *La date du «De natura» de Pélage : les premières étapes de la controverse sur la nature de la grâce*, dans *Revue des études augustiniennes*, 30, 1990, p. 257-283. Le récit des faits est connu par le *Liber apologeticus contra pelagianos* d'Orose (éd. C. Zangemeister, Vienne, 1882 (*CSEL*, 5), p. 603-664).

[20] Orose, *Liber apologeticus*, 4 (*CSEL*, 5, p. 607). Il s'agit de la lettre 157 dans laquelle Augustin répond aux questions d'Hilaire de Syracuse sur quelques points de la doctrine pélagienne.

[21] *Ibid.*, 4 (p. 607-608).

concerne pas Pélage, c'est-à-dire les propositions de Célestius. Quand Pélage reconnaît avoir dit que l'homme peut, s'il le veut, être sans péché, Orose rappelle que cette affirmation a été critiquée par Augustin et par Jérôme. Jean l'arrête alors et lui demande de se faire lui-même accusateur. Jean n'accepte pas l'autorité de ces théologiens devant son tribunal, mais veut présider un vrai procès et exige d'Orose qu'il prouve que l'affirmation de Pélage n'est pas conforme à l'enseignement de l'Église[22]. La suite du récit d'Orose est confuse, mais il en ressort que Jean est satisfait par la réponse de Pélage qui ajoute à sa proposition initiale selon laquelle l'homme peut être sans péché que l'aide de Dieu est néanmoins nécessaire[23].

Quelques mois plus tard, en décembre 415, Pélage est à nouveau convoqué, cette fois devant un concile des Églises de Palestine, rassemblé par le métropolite Eulogius de Césarée, à Diospolis. Ses accusateurs sont deux évêques gaulois déposés qui présentent un dossier comparable à celui d'Orose. Les actes officiels du concile peuvent être reconstitués à partir de différentes sources[24]. Pélage est accusé à nouveau de soutenir que l'homme peut, s'il le veut, être sans péché. À cela il répond :

> Nous avons bien dit que l'homme peut, s'il le veut, être sans péché et respecter les commandements de Dieu : c'est Dieu qui lui a donné cette possibilité. En revanche, nous n'avons pas dit que l'on pouvait trouver quelqu'un qui n'aurait jamais péché depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse, mais bien que, détourné des péchés par son propre effort et avec la grâce de Dieu, il pouvait être sans péché, sans qu'il soit exclu pour autant qu'il ne retourne pas aux péchés par la suite[25].

Les évêques prennent acte de sa réponse en soulignant qu'«il a répondu correctement que l'homme avec l'aide et la grâce de Dieu peut être sans péché»[26]. Le commentaire par Pélage de la proposi-

[22] *Ibid.*, 4-5 (p. 608-609).

[23] *Ibid.*, 6 (p. 610) : «*episcopus Iohannes ait : si sine adiutorio dei hoc hominem posse diceret, pessimum et damnabile erat; nunc autem cum adiciat, posse hominem esse sine peccato non sine adiutorio dei, uos quid dicitis?*»

[24] Voir la reconstitution proposée par O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 295-299. La source principale est le *De gestis Pelagii* d'Augustin (*Œuvres de saint Augustin. 21, La crise pélagienne. 1*, Paris, 1966 (*Bibliothèque augustinienne*, 21), p. 431-459, cité par la suite *BA*, 21).

[25] Augustin, *De gestis Pelagii*, 6, 16 (*BA*, 21, p. 468) : «*Ad hoc autem Pelagius respondens ait : Posse quidem hominem esse sine peccato et dei mandata custodire, si uelit, diximus; hanc enim possibilitatem deus illi dedit. Non autem diximus quod inueniatur aliquis ab infantia usque ad senectam qui numquam peccauerit, sed quoniam a peccatis conuersus proprio labore et dei gratia possit esse sine peccato, nec per hoc tamen in posterum inconuersibilis*».

[26] *Ibid.* : «*deinde iudicauerunt episcopi dicentes : nunc quoniam propria uoce*

tion condamnée et l'approbation du concile permettent de déduire que la grâce de Dieu est un élément obligatoire de toute proposition catholique sur la possibilité de ne pas pécher. Ayant satisfait à cette exigence, Pélage est acquitté par les évêques palestiniens qui reconnaissent son orthodoxie.

Cet acquittement soulève un grand émoi quand il est connu en Afrique. La nouvelle est apportée à Carthage par Orose, alors que les évêques de Proconsulaire sont réunis en concile sous la présidence d'Aurélius[27]. Il est décidé alors d'envoyer au pape Innocent Ier une lettre dans laquelle le concile renouvelle la condamnation de la proposition selon laquelle l'homme peut, s'il le veut, être sans péché :

> Que soit anathématisé de façon générale quiconque enseigne et affirme que la nature humaine peut suffire pour vaincre les péchés et observer les commandements de Dieu et se révèle ainsi un adversaire de la grâce de Dieu qui est affirmée de manière si éclatante dans les prières des saints[28].

Il ressort clairement des termes de la lettre que les évêques ignorent que Pélage a donné satisfaction sur ce point à Diospolis en reconnaissant la nécessité de la grâce. De fait, les actes officiels du concile de Diospolis ne parviennent en Afrique que plus tard[29].

Quelques semaines après ce concile, les évêques de Numidie se réunissent à leur tour et décident, eux aussi, d'envoyer une lettre à Innocent Ier pour lui faire part de la condamnation de la proposition de Pélage sur la possibilité de ne pas pécher. Les actes de Diospolis ne sont pas encore connus[30]. Pélage et Célestius sont accusés d'affirmer que

> L'homme, en cette vie, par la connaissance des préceptes de Dieu, peut parvenir à une telle perfection, sans l'aide de la grâce du sauveur, par le seul libre arbitre de la volonté, qu'il ne lui soit plus nécessaire de dire : Remets nous nos dettes[31].

anathematizauit Pelagius insertum stultiloquium recte respondens hominem cum adiutorio dei et gratia posse esse sine peccato, respondeat et ad alia capitula».

[27] Récit au début des Actes du concile, parmi les *Lettres* d'Augustin, *Ep. 175*, 1 (éd. A. Goldbacher, Vienne, 1904 [*CSEL*, 44], p. 653-654).

[28] *Ep. 175*, 6 (*CSEL*, 44, p. 662) : «*generaliter tamen quicumque dogmatizat et affirmat humanam sibi ad uicenda peccata et dei mandata facienda sufficere posse naturam et eo modo gratiae dei, quae sanctorum euidentius orationibus declaratur, aduersarius invenitur* [...] *anathema sit*».

[29] Sur la chronologie, voir O. Perler et J.-L. Maier, *Les voyages de saint Augustin*, Paris, 1969 (*Collection des études augustiniennes*), p. 330-334.

[30] Voir *ibid.*, p. 332. Actes du concile parmi les *Lettres* d'Augustin, *Ep. 176* (*CSEL*, 44, p. 663-668).

[31] *Ep. 176*, 2 (*CSEL*, 44, p. 665) : «*isti dicunt posse hominem in hac uita, prae-*

Là encore, il s'avère que Pélage a en réalité donné satisfaction sur ce point à Diospolis en affirmant explicitement la nécessité de la grâce.

Jusque-là, la seule accusation concernant la grâce portée contre Pélage est donc qu'il n'en reconnaîtrait pas la nécessité pour ne pas pécher. Quand le contenu des actes de Diospolis est connu des évêques africains, mais avant que les actes officiels ne parviennent entre leurs mains, force est bien de reconnaître que Pélage a en fait donné satisfaction sur ce point. C'est ce que font cinq évêques dans une troisième lettre adressée à Innocent Ier[32]. Il s'agit d'Aurélius de Carthage, d'Alypius de Thagaste, d'Augustin d'Hippone, d'Evodius d'Uzalis et de Possidius de Calama. Cette lettre n'a pas le même statut que les précédentes : elle n'est pas la notification d'une condamnation officielle de l'enseignement de Pélage par un concile, mais une lettre écrite pour fournir à Innocent Ier un complément d'information. Les cinq évêques reconnaissent que Pélage a affirmé la nécessité de la grâce[33], mais soutiennent qu'il n'entend pas grâce «selon l'usage de l'Église» :

> Ayant entendu ces paroles, les évêques catholiques ne purent en effet entendre grâce autrement que comme ils ont l'habitude de le lire dans les livres de Dieu et de le prêcher au peuple de Dieu. [...] C'est pourquoi les juges ne sont pas coupables d'avoir compris le mot de grâce selon l'usage ecclésiastique, ignorant ce que les hommes de cette sorte ont coutume de répandre soit dans les livres de leur doctrine, soit aux oreilles des leurs[34].

Pélage donne donc satisfaction sur ce qu'on lui demande, mais c'est insuffisant : il faudrait encore préciser la nature et le mode d'action de la grâce[35]. Suit donc une définition de la grâce à laquelle les évêques demandent à Innocent Ier d'exiger que Pélage souscrive[36].

ceptis dei cognitis, ad tantam perfectionem iustitiae sine adiutorio gratiae saluatoris per solum liberum uoluntatis arbitrium peruenire, ut ei non sit iam necessarium dicere : Dimitte nobis debita nostra».

[32] Conservée parmi les *Lettres* d'Augustin, *Ep. 177* (*CSEL*, 44, p. 669-688).

[33] *Ibid.*, 2 (p. 670) : «*se dixit dei gratiam confiteri et ita posse hominem suo labore ac uoluntate iuste uiuere, ut ad hoc adiuuari dei gratia non negaret*».

[34] *Ibid.* (p. 670-671) : «*His enim auditis uerbis, catholici antistites nullam aliam dei gratiam intellegere potuerunt, nisi quam in libris dei legere et populis dei praedicare consueuerunt* [...]. *Quapropter non culpandi sunt iudices, quia ecclesiastica consuetudine nomen gratiae audierunt, nescientes quid huiusmodi homines uel in suae doctrinae libris uel in suorum solent auribus spargere*».

[35] *Ibid.*, 3 (p. 672) : «*diligenter interrogandus quam dicat gratiam, qua fateatur, si tamen iam fateatur, ad non peccandum iusteque uiuendum homines adiuuari*».

[36] *Ibid.*, 4-5 (p. 672-675).

Innocent répond aux trois lettres africaines au début de l'année suivante en janvier 417[37]. Dans la lettre aux évêques réunis au concile de Milève, Innocent est explicite : c'est sur le rapport des deux conciles[38] qu'il condamne à son tour toute personne qui dirait n'avoir pas besoin de l'aide de Dieu. Il reprend donc les termes des accusations des deux conciles sans tenir compte du fait que Pélage s'est justifié d'accusations identiques devant le concile de Diospolis. Dans la lettre où il répond aux cinq évêques qui affirmaient la nécessité de préciser les termes de l'accusation, Innocent souligne qu'il n'a pas connaissance des actes officiels du concile palestinien et qu'il lui est impossible de se prononcer sur les termes dans lesquels Pélage aurait été justifié[39].

La proposition retenue par Innocent est donc identique à celle des différents conciles qui ont condamné Pélage : la grâce est nécessaire pour ne pas pécher. Aussi dans la confession de foi adressée à Innocent[40] mais reçue en fait par son successeur Zosime[41], Pélage peut affirmer, comme il l'a déjà fait devant le concile de Diospolis, qu'il «confesse le libre arbitre en disant que nous avons toujours besoin de l'aide divine»[42] et écarter ainsi le chef d'accusation retenu contre lui. Le 21 septembre 417, Zosime adresse donc une lettre sévère à l'épiscopat africain où il lui reproche d'avoir formé de fausses accusations contre Pélage[43]. Sans même faire intervenir ici les considérations de politique pontificale, qui ne sont bien entendu pas étrangères à la décision de Zosime[44], il suffit en effet de relever qu'aucun document officiel, pas même africain[45], n'affirme autre chose que la simple nécessité de reconnaître le rôle de la grâce.

Tout change, en revanche, quand le concile réuni à Carthage en mai 418 énonce une définition explicite de la nature de la grâce et de son mode d'action et condamne Pélage au nom de cette définition[46].

[37] Les trois lettres sont conservées parmi celles d'Augustin, *Ep. 181*, *182*, *183* (*CSEL*, 44, p. 701-730).

[38] *Ep. 182*, 2 (*CSEL*, 44, p. 717) : «*ad duplicis relationem synodi*».

[39] *Ep. 183*, 4 (*CSEL*, 44, p. 728) : «*Unde non possumus illorum nec culpare nec approbare iudicium, cum nesciamus utrum uera sint gesta*».

[40] Reconstitution de Garnier : *Patrologia latina*, 48, c. 488-491.

[41] Sur la chronologie, voir A. Solignac et F. G. Nuvolone, *loc. cit.*, c. 2897.

[42] Pélage, *Libellus fidei ad Innocentium papam*, 25 (*Patrologia latina*, 48, c. 491B) : «*Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper Dei indigere auxilio*».

[43] Zosime, *Epistula de causa Pelagii* (*Patrologia latina*, 45, c. 1721-1725).

[44] Voir les analyses d'O. Wermelinger et de C. Pietri citées *supra* note 12.

[45] La lettre des cinq évêques à Innocent Ier n'est pas un document officiel, dans la mesure où elle n'émane pas d'un concile : voir *supra*.

[46] Une série de cinq canons énonce négativement et positivement ce qu'est la grâce : voir *Concilium Carthaginense* a. 418 (ed. C. Munier, Turnhout, 1974 [*CCL*, 149], p. 69-77).

Dans la synodale qui accompagne les canons, les évêques africains résument ainsi la norme qu'ils veulent imposer :

> Nous sommes aidés dans chacun de nos actes par la grâce de Dieu, de par Jésus Christ notre Seigneur, non seulement pour connaître la justice, mais aussi pour l'accomplir[47].

C'est cette même définition à laquelle finit par se rallier Zosime pour condamner Pélage dans la *Tractoria* qu'il envoie à toutes les Églises en juin 418[48]. Le processus de type politique qui aboutit au succès de la démarche de l'épiscopat africain a été maintes fois analysé[49]. En revanche, le fait qu'une définition de la grâce n'ait été formulée qu'au terme des procès intentés contre Pélage a été ignoré. Il est clair qu'au départ de la controverse la grâce est une «valeur» unanimement partagée[50] et que, par ailleurs, il devient vite nécessaire de préciser sa nature et son mode d'action sous forme de «normes»[51]. Ce sont les évêques africains qui sont les «entrepreneurs de morale» dans la controverse pélagienne et qui s'efforcent d'imposer l'entrée en vigueur de ces normes.

Cette perspective, suggérée par l'approche interactioniste de la déviance, a plusieurs avantages pour l'historien. Le modèle selon lequel l'orthodoxie est un processus de déduction de normes à partir de valeurs conduit d'une part à écarter la théorie d'un développement de la doctrine chrétienne où l'idée d'un progrès intrinsèque à la doctrine même est toujours implicite[52]. Il permet en effet de concilier dans une seule et même démarche l'approche historique traditionnelle, qui s'attache aux acteurs et à leurs motivations, et le point de vue d'une histoire doctrinale, ou plus généralement d'une histoire des idées. D'autre part, la nature même du processus : la déduction de normes précises depuis des valeurs générales, permet de comprendre comment, du point de vue des acteurs, les «entrepreneurs de morale», il n'y a pas innovation : les normes sont en quel-

[47] Le texte de la synodale est cité par Prosper d'Aquitaine, *Contra collatorem*, 5 (*Patrologia latina*, 51, c. 227) : «*Constituimus, in Pelagium atque Coelestium per uenerabilem episcopum Innocentium de beatissimi apostoli Petri sede prolatam manere sententiam, donec apertissima confessione fateantur, gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, non solum ad cognoscendam, uerum etiam ad faciendam justitiam, nos per actus singulos adjuuari*».

[48] Le texte de la *Tractoria* n'est pas conservé dans sa totalité : voir les fragments édités dans *Patrologia latina*, 20, c. 693-695.

[49] Voir les études rappelées *supra* n. 12.

[50] J'ai souligné qu'à chaque étape de la controverse la nécessité de la grâce pour ne pas pécher était affirmée comme allant de soi.

[51] Augustin le reconnaît explicitement quand il affirme que le *nomen gratiae*, le mot de grâce, peut recouvrir plusieurs réalités : voir *supra* n. 34.

[52] Sur la théorie du «développement», voir, dans ce volume, la contribution d'Alain Le Boulluec.

que sorte toujours déjà là, dans les valeurs dont elles sont déduites. C'est pourquoi il faut étudier maintenant comment s'opère cette déduction, c'est-à-dire comment, dans la pratique, une affirmation doctrinale peut être formulée.

Les modalités de la formulation doctrinale

Quels sont, pour commencer, les critères d'orthodoxie utilisés dans l'Église à la fin du IVe siècle? Pour rester dans le cadre de la controverse pélagienne, il devrait être possible de les reconstituer à la lecture des documents officiels. Au concile de Diospolis, il est demandé à Pélage de répondre successivement : de propositions extraites d'ouvrages qui lui sont attribués[53]; des propositions de Célestius condamnées en 411 par le concile de Carthage[54]; de propositions semblables qui ont été portées à la connaissance d'Augustin[55]; de propositions dont la substance est empruntée à des ouvrages de Célestius[56]. Parmi les propositions qui lui sont attribuées par ses accusateurs, Pélage rejette la paternité des propositions extraites d'une lettre destinée à une veuve et d'un passage reconnu par la critique moderne comme appartenant au *De uita christiana*. La même critique moderne est partagée sur l'attribution à Pélage de ces textes[57] : un tel refus de paternité n'a en tout cas rien de surprenant dans le contexte de la circulation des textes dans l'Antiquité tardive.

La citation des propositions condamnées antérieurement par un concile, en l'occurrence le concile de Carthage de 411, est un procédé normal, dont le principe est accepté par Pélage lui-même. Pour défendre une de ses propositions, il rappelle en effet que l'opinion contraire a été condamnée comme une des erreurs des origénistes[58]. Un premier critère d'orthodoxie est donc l'anathème des proposi-

[53] *Concile de Diospolis*, 1-9 selon la reconstitution proposée par O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 295-299.

[54] *Concile de Diospolis*, 10-15.

[55] *Concile de Diospolis*, 16-18 : propositions extraites de la réponse d'Augustin à Hilaire de Syracuse qui les avait portées à sa connaissance.

[56] *Concile de Diospolis*, 20 et suivant.

[57] Seuls deux petits fragments de l'*Epistula ad Liuaniam* sont conservés : voir A. Solignac et F. G. Nuvolone, *loc. cit.*, c. 2900, texte n° 20 (cf. E. Dekkers [éd.], *Clavis Patrum latinorum*, 2e éd., Turnhout, 1995 [cité désormais *CPL*], 754). L'attribution du *Liber de uita christiana* (cf. *CPL*, 730) à Pélage, défendue par F. E. Evans, *Four letters of Pelagius*, Londres, 1968, est combattue par H. J. Frede, *Kirchenschrifsteller : Verzeichnis und Sigel*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1995, p. 304.

[58] *Concile de Diospolis*, 3 (O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 295) : «*Et si quis aliter credit, Origenista est*». Évoquer une erreur des origénistes devant un tribunal ecclésiastique palestinien était aussi particulièrement habile, car l'Église de Pales-

tions déjà condamnées comme hérétiques. C'est une pratique qui remonte au moins au concile de Nicée (325) quand le symbole de foi devient un test d'orthodoxie[59].

Pélage se contente d'anathématiser les propositions qui ne lui sont pas attribuées sans autre forme de discussion[60], à l'exception de celles qu'il ne juge pas de nature à devoir être soumises au crible de l'orthodoxie. En effet, Pélage fait une distinction intéressante entre les «sots» et les «hérétiques» :

> Je les anathématise en tant que sots, non en tant qu'hérétiques, puisqu'il ne s'agit pas d'un dogme (*dogma*)[61].

Les évêques acceptent cette réserve sans ajouter aucun commentaire. La réserve émise par Pélage ne porte pas sur le contenu[62], mais sur la forme des propositions en question, ou sur le genre littéraire des textes où elles se trouvent. En effet, *dogma* est un mot essentiellement péjoratif qui dénonce l'opiniâtreté avec laquelle une affirmation est faite. S'il est appliqué aux hérétiques, c'est pour stigmatiser leur obstination. Augustin, en commentant ce passage des Actes, oppose ainsi *dogmate* à *leuitate*[63]. Quand Pélage qualifie de sottises les propositions incriminées, il veut dire qu'elles n'ont pas été énoncées avec tout le sérieux et tout le poids que devrait avoir un énoncé doctrinal[64] et qu'elles ne doivent pas par conséquent être jugées comme telles. Pélage ne fait pas d'autre commentaire sur la nature des propositions qui lui sont reprochées. Il faut donc analyser la manière dont il les défend pour définir d'autres critères d'orthodoxie.

tine a été un des foyers de la controverse : voir E. Clark, *The origenist controversy : the cultural construction of an early Christian debate*, Princeton, 1992.

[59] Sur ce point voir J. N. D. Kelly, *Early Christian creeds*, 3e éd., Londres, 1972, p. 205-207; cf. C. H. Turner, *History and use of creeds and anathemas*, Londres, 1910.

[60] *Concile de Diospolis*, 18 (O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 297) : «*Reliqua uero et secundum ipsorum testimonium a me dicta non sunt, pro quibus ego satisfacere non debeo; sed tamen ad satisfactionem sanctae synodi anathematizo illos qui sic tenent aut aliquando tenuerunt*».

[61] *Concile de Diospolis*, 9 (O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 296) : «*Anathematizo quasi stultos, non quasi haereticos, siquidem non est dogma*».

[62] Contrairement à ce que laisse entendre la traduction de *BA*, 21 : «puisque, là-dessus, il n'y a point de dogme».

[63] Augustin, *De gestis Pelagii*, 6, 18 (*BA*, 21, p. 472) : «*Sed interest quanto, interest unde, interest postremo utrum admonitus corrigat, an pertinaciter defendendo etiam dogma faciat, quod leuitate, non dogmate dixerat*».

[64] Augustin, *ibid.*, parle aussi de «*fixa placitaque sententia*».

Dans la plupart des cas, Pélage recourt à la citation d'un texte scripturaire, parfois introduite ou accompagnée d'une formule qui explicite l'usage qui est ainsi fait du texte biblique. La formule *scripturarum auctoritatem secutus dixi* fait état de l'autorité des Écritures[65]; la mention de la *traditio sanctae scripturae* évoque l'enseignement qu'on en tire et renvoie implicitement à leur autorité avec l'épithète *sanctae*[66]. L'expression *per scripturas probare* est plus descriptive[67] : les Écritures sont ici des preuves extrinsèques, selon les distinctions de la rhétorique, c'est-à-dire que l'orateur ne les tire pas de lui-même. Tout se passe comme si, en principe, toute proposition devait être trouvée dans les Écritures. C'est ce que disent implicitement les expressions du type : *sicut scriptum est*, *secundum Euangelium*, *secundum Apostolum*, qui introduisent le plus souvent les citations scripturaires[68].

C'est ce qu'implique aussi la recherche, pour prouver l'orthodoxie d'une formulation, d'un texte qui la corrobore plus ou moins à la lettre. La première proposition retenue dans l'acte d'accusation contre Pélage est un bon exemple : «On ne peut pas être sans péché à moins d'avoir la science de la Loi»[69]. Pélage explique qu'il veut dire que la connaissance de la Loi est une aide pour ne pas pécher et cite Ésaïe 8,20 : «Il leur a donné la Loi pour les aider». De même, à la cinquième proposition : «Le royaume des cieux a été promis même dans l'Ancien Testament», Pélage répond :

> J'ai parlé pour ma part en me conformant à l'autorité des Écritures, puisqu'il est écrit chez le prophète Daniel : «Et les saints recevront le royaume du Très-Haut (Dan 7,18)».

Le livre de Daniel est un livre de l'Ancien Testament et le verset mentionne la promesse du royaume des cieux. Cette manière d'utiliser les Écritures pour justifier son orthodoxie est acceptée comme allant de soi par les évêques présents au concile de Diospolis. Elle n'est pas discutée non plus dans son principe par Augustin quand il en commente les Actes. Il procède d'ailleurs de la même façon quand il donne, par exemple, une citation qui contredit textuellement une affirmation de Pélage et l'introduit par les mots : *frustra scriptum est*[70]. L'analyse de la lettre synodale du concile de Carthage

[65] *Concile de Diospolis*, 5 (O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 296).

[66] *Ibid.*, 18 (p. 297).

[67] *Ibid.*, 5 (p. 296).

[68] *Ibid.*, 1 (p. 295) : «*sicut scriptum est*»; *ibid.*, 3 (p. 295) : «*secundum Euangelium*»; *ibid.*, 20 (p. 297) : «*secundum Apostolum*»; etc.

[69] *Ibid.*, 1 (p. 295) : «*Non posse esse sine peccato nisi qui scientiam habuerit*».

[70] Augustin, *De gestis Pelagii*, 3, 5 (*BA*, 21, p. 442) : «*Sic enim dictum est omnes voluntate propria regi tanquam Deus neminem regat, et frustra scriptum*

révèle la même pratique quant à l'utilisation de l'Écriture. La grâce est définie par la simple citation de Romains 7, 22-25, puis un peu plus loin par un bloc de huit citations scripturaires[71]. La justification d'une affirmation doctrinale par la citation d'un texte des Écritures est donc un deuxième critère d'orthodoxie reconnu et utilisé.

On pourrait être tenté de voir à l'œuvre un troisième critère d'orthodoxie quand les évêques réunis à Carthage font observer que la prière du *Pater* ainsi que les bénédictions de l'évêque sur les fidèles lors de la célébration eucharistique sont des preuves de la nécessité de la grâce[72]. Un tel argument évoque en effet la formule célèbre : «La loi de la prière établit la loi de la croyance». Forgée vraisemblablement par Prosper d'Aquitaine, disciple zélé d'Augustin pour la lutte contre les semi-pélagiens, la formule n'a pas la portée générale qu'on lui prête parfois, mais signifie, une fois replacée dans son contexte : l'obligation de supplier Dieu pour tout impose de croire la grâce nécessaire pour tout[73]. Il faut donc se garder de tout anachronisme : au moment de la controverse pélagienne, l'autorité de la liturgie n'a pas encore fait l'objet d'une réflexion articulée. D'autre part, dans la lettre du concile de Carthage, les deux pratiques mentionnées sont doublées d'une justification scripturaire[74] : il n'y a donc pas là, à proprement parler, un troisième critère d'orthodoxie[75].

Les critères d'orthodoxie reconnus et utilisés se ramènent donc à deux types : l'autorité d'une décision conciliaire et l'autorité d'un

sit : "Salvum fac populum tuum, et benedic haereditatem tuam; et rege eos, et extolle illos usque in saeculum"».

[71] Augustin, *Ep. 175*, 3 (*CSEL*, 44, p. 656) : «*Illam uero gratiam qua, ut dictum est, christiani sumus, cuius Apostolus praedicator est, dicens : nolunt omnino cognoscere* (Rom 7, 22-25); [...] *non attendentes quod scriptum est* (Rom 8, 26; 9, 16; 12, 5-6; 1 Cor 15, 10; 57; 2 Cor 3, 5; 4,7)».

[72] Augustin, *Ep. 175*, 4 et 5 (*CSEL*, 44, p. 658-660).

[73] Voir B. Capelle, *Autorité de la liturgie chez les Pères*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 21, 1954, p. 5-22, en particulier p. 5-7 où il résume commodément les résultats du travail de K. Federer, *Liturgie und Glaube : eine theologiegeschichtliche Untersuchung*, Fribourg, 1950 (*Paradosis*, 4).

[74] La prière du *Notre Père* est transmise dans l'Évangile (Mt 6, 12 et suiv.); les bénédictions de l'évêque sont comparées à celles de Paul dans Eph 3, 14-16.

[75] Un autre critère d'orthodoxie élaboré postérieurement, l'argument patristique, peut être écarté rapidement. Pélage, comme Augustin, ont pourtant cité des garants à l'appui de leurs affirmations, mais, ainsi qu'Augustin le répète de nombreuses fois, seuls les écrits canoniques doivent être approuvés sans aucune réserve. Il faut noter de plus que ce type d'argument n'est utilisé que dans leurs écrits polémiques : quand l'orthodoxie est formellement mise en cause, seule l'Écriture est évoquée. L'étude de ce critère d'orthodoxie, esquissée lors d'une des tables rondes préparatoires du colloque, sera reprise ultérieurement.

texte scripturaire. Sur la grâce, aucun concile n'a statué antérieurement au début de la controverse : toute l'argumentation doit par conséquent être scripturaire. C'est donc la façon dont l'Écriture est utilisée pour formuler une doctrine qu'il faut examiner de plus près. Or le principe selon lequel toute proposition est dite «selon l'Écriture» ne résiste pas longtemps à l'analyse des pratiques observables dans les textes.

Frances M. Young a récemment attiré l'attention sur ce qu'elle appelle l'exégèse déductive, c'est-à-dire l'utilisation d'une argumentation rationnelle pour mesurer les implications de l'Écriture[76]. C'est bien une telle exégèse qui est à l'œuvre dans le débat doctrinal entre Pélage et Augustin, comme le montre l'analyse de quelques passages du *De gestis Pelagii* où Augustin réfute les arguments qui ont permis à Pélage d'être acquitté à Diospolis. Pélage est attaqué pour avoir écrit que chacun est gouverné par sa propre volonté[77]. Augustin conteste l'orthodoxie d'une telle affirmation en citant deux textes scripturaires. Le premier est le verset 9 du Psaume 27 : «Sauve ton peuple et bénis ta descendance, gouverne-les et soutiens-les pour toujours». Augustin voit dans «gouverne-les» une affirmation qui contredit que l'homme puisse être gouverné par sa volonté[78]. Cela présuppose déjà une interprétation du Psaume, puisqu'il faut comprendre que le Christ en est le locuteur et qu'il s'adresse ici à Dieu. Mais d'autre part le verset ne contredit pas l'affirmation de Pélage : c'est ce qu'Augustin déduit du verset qui contredit l'affirmation de Pélage. Le second texte cité par Augustin est Romains 8, 14 : «Tous ceux qui sont agis par l'esprit de Dieu, ceux-là sont les fils de Dieu». Augustin déduit de ce verset que pour être fils de Dieu il faut être agi par Dieu et que, dans la mesure où être agi est plus fort que être gouverné, la volonté propre est donc elle aussi agie par Dieu[79]. À la déduction s'ajoute ici le recours à un principe herméneutique extérieur aux Écritures : être agi est plus fort que être gouverné.

Pélage ne procède pas autrement. Il cite en effet comme preuve du pouvoir de la volonté humaine le verset 17 du Psaume 108 : «L'homme a aimé la malédiction et elle viendra sur lui; il a refusé la

[76] F. M. Young, *The art of performance : towards a theology of Holy Scripture*, Londres, 1990, p. 111-133 (chap. 6 : The Bible and doctrine); Id., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge, 1997, en particulier p. 206-211.

[77] *Concile de Diospolis*, 2 (O. Wermelinger, *op. cit.*, p. 295) : «*Omnes uoluntate propria regi*».

[78] Augustin, *De gestis Pelagii*, 3, 5 (*BA*, 21, p. 442) cité *supra* n. 70.

[79] *Ibid.* : «*Nam procul dubio plus est agi, quam regi : qui enim regitur, aliquid agit; et a Deo regitur, ut recte agat; qui autem agitur, agere aliquid ipse uix intelligitur : et tamen tantum praestat uoluntatibus nostris gratia Saluatoris, ut non dubitet Apostolus dicere : "Quotquot spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei"*».

bénédiction et elle s'éloignera de lui[80].» Il tire en fait argument du rapport de cause à effet entre «l'homme a aimé la malédiction» et «elle viendra sur lui» d'une part, et de celui entre «il a refusé la bénédiction» et «elle s'éloignera de lui» d'autre part. Là aussi la proposition sur le pouvoir de la volonté est donc déduite de l'Écriture.

La réfutation que donne Augustin de ce dernier argument est basée à nouveau sur un principe herméneutique externe. Pour lui, pouvoir choisir le mal et refuser le bien ne prouve rien, car c'est précisément refuser la malédiction et aimer la bénédiction que l'homme ne peut pas faire de par sa seule volonté. Il justifie cette affirmation en donnant l'exemple de l'œil : aussi sain soit-il, l'œil se suffit pour voir les ténèbres, c'est-à-dire ne pas voir, mais il a besoin de la lumière extérieure pour voir[81]. Il s'agit ici d'un principe physique. Ailleurs, Augustin recourt à une distinction logique. Pour réfuter la réponse de Pélage sur l'aide apportée par la connaissance de la loi, il s'appuie sur la distinction de deux types de secours : ceux qui sont indispensables et ceux qui ne le sont pas, et il donne de plus des exemples qui ne sont aucunement empruntés à l'Écriture[82].

Le recours, dans le débat doctrinal, à des principes herméneutiques externes pour comprendre l'Écriture et plus encore la déduction logique de propositions à partir de l'Écriture sont contradictoires avec le principe, reconnu et utilisé comme critère d'orthodoxie, d'une possible juxtaposition de l'Écriture et de la doctrine. Augustin a de fait implicitement reconnu cette contradiction, même s'il n'en formule pas explicitement les conséquences. En effet, dès la lettre qu'il envoie avec quatre de ses collègues à Innocent, Augustin souligne que parler de grâce est insuffisant[83], car le mot peut recou-

[80] D'après Augustin, *De gestis Pelagii*, 3, 7 (*BA*, 21, p. 446).

[81] *Ibid.* : «*Manifestum est, quod si ad ignem manum mittit, et malum ac mors ei placet* (cf. Eccli 15, 17 et 18), *id uoluntas hominis operatur; si autem bonum et uitam diligit, non solum uoluntas id agit, sed diuinitus adiuuatur. Sufficit enim sibi oculus ad non uidendum, hoc est, ad tenebras : ad uidendum uero lumine suo non sibi sufficit, nisi illi extrinsecus adiutorium clari luminis praebeatur*».

[82] *Ibid.*, 1, 3 (*BA*, 21, p. 436) : «*Profecto admonemur adiutoriorum genera esse duo. Alia quippe sunt, sine quibus illud ad quod adiuuant, effici non potest; sicut sine naui nauigat nemo, nemo sine uoce loquitur, nemo sine pedibus graditur, nemo sine luce intuetur, et multa huiusmodi : unde est etiam illud, quod nemo sine Dei gratia recte uiuit. Alia uero sunt adiutoria, quibus sic adiuuamur, ut etiam si desint, possit alio modo fieri propter quod ea requirimus : sicut illa sunt quae commemoraui; tribula ad fruges terendas, paedagogus ad puerum ducendum, medicamentum humana arte confectum ad recipiendam salutem, et caetera talia*».

[83] Augustin, *Ep. 177*, 2 (*CSEL*, 44, p. 671) : «*Quapropter non culpandi sunt iudices, quia ecclesiastica consuetudine nomen gratiae audierunt, nescientes quid huiusmodi homines uel in suae doctrinae libris, uel in suorum solent auribus spargere*».

vrir différentes acceptions. Il en oppose deux : la grâce par laquelle l'homme est justifié de la faute et sauvé de la faiblesse d'une part; la grâce par laquelle l'homme a été créé avec une volonté propre d'autre part[84]. De cette dernière, il dit qu'elle n'est pas absolument sans fondement[85], mais seule la première est, selon lui, conforme à ce qu'il appelle l'*ecclesiastica consuetudo*, l'usage du mot par l'Église. Il raisonne de la même façon dans une lettre contemporaine qu'il écrit à Jean, l'évêque de Jérusalem :

> En effet, quand vous l'entendez confesser la grâce et l'aide de Dieu, vous pensez qu'il parle de la même chose que vous qui savez [ce qu'est la grâce] selon la règle de la foi catholique[86].

Enfin, dans le long commentaire qu'il écrit des Actes du concile de Diospolis, Augustin fait le même constat : «à travers ces paroles, il n'est pas possible de savoir ce que Pélage entend par grâce de Dieu»[87], ce qui explique que les juges aient pu en toute bonne foi juger son discours orthodoxe. Au-delà de considérations stratégiques évidentes : dénoncer la mauvaise foi de Pélage et affirmer la bonne foi de ses juges, Augustin fait donc le constat que le mot grâce peut recouvrir différentes réalités. Il ne le dit pas explicitement, mais une telle ambiguïté n'est possible que parce que les Écritures ne définissent pas de manière univoque ce qu'est la grâce, ni n'en énonce de façon articulée les conséquences. L'énoncé de toute doctrine sur la grâce est donc nécessairement une interprétation de l'Écriture. L'analyse des pratiques exégétiques observables dans les textes nous conduit ainsi à nouveau au processus de déduction des normes observé à l'échelle de la définition de la grâce.

La dernière question est donc de savoir ce qui fonde une interprétation orthodoxe de l'Écriture. Augustin n'offre pas de réponse explicite à cette question, mais tout dans sa pratique montre qu'il procède selon le principe mis en valeur par Frances Young : toute interprétation des Écritures requiert l'intelligence de leur unité, dans un cadre général qui peut prendre la forme d'un credo[88]. En ef-

[84] *Ibid.* : «[*gratia*] *qua justificamur ab iniquitate, et qua salvamur ab infirmitate, non qua creati sumus cum propria voluntate*».

[85] Cf. *ibid.*, 7 (p. 676) : «*Etsi enim quadam non improbanda ratione dicitur gratia Dei qua creati sumus*».

[86] Augustin, *Ep. 179*, 5 (*CSEL*, 44, p. 694) : «*Cum enim auditis eum confiteri gratiam Dei et adiutorium Dei, putatis hoc eum dicere quod et uos qui catholica regula sapitis*».

[87] Augustin, *De gestis Pelagii*, 6, 20 (*BA*, 21, p. 476) : «*In his uerbis, quam dicat Dei gratiam, prorsus latet*».

[88] Voir F. M. Young, *The art of performance* cit., chap. 2 et 3; Id., *Biblical exegesis* cit., p. 29-45.

fet, ce qui fonde, aux yeux d'Augustin, l'orthodoxie de la conception de la grâce qu'il défend est en dernière instance la croyance en la mort du Christ sur la croix pour les péchés des hommes, en sa résurrection et en sa montée au ciel. Il le dit en ces mots dans la lettre qu'il envoie avec ses collègues à Innocent :

> On lui répondrait avec raison : «C'en est donc fini du scandale de la croix. Le Christ est donc mort pour rien». S'il n'était mort pour nos péchés, ressuscité pour notre justification, monté au ciel et, emmenant en captivité la captivité, s'il n'avait donné ses dons aux hommes, est-ce que le pouvoir, dont Pélage défend l'existence, serait dans la nature humaine?[89]

Le motif de l'inutilité de la mort du Christ est un véritable leitmotiv dans les ouvrages polémiques contre les pélagiens. A. Trapè a relevé en particulier l'importance prise par les versets pauliniens Galates 2, 21 : «Le Christ est donc mort pour rien» et 1 Corinthiens 1, 17 : «Que ne soit pas réduite à néant la croix du Christ»[90]. À la manière d'un credo, la finalité de la mort du Christ pour les péchés des hommes et pour leur justification sert de principe premier à la déduction à partir de l'Écriture de ce qu'est la grâce dans sa nature et dans son mode d'action. C'est donc la fidélité à ce scénario de lecture des Écritures qui fonde l'exégète à innover en définissant la nature de la grâce et son mode d'action. Dans cette conception pratique de l'orthodoxie, la règle première et ultime d'interprétation des Écritures est ainsi un principe d'intelligibilité global, et externe aux Écritures elles-mêmes, transmis à l'intérieur de l'Église et dans la continuité apostolique. L'orthodoxie consiste alors à déduire des normes, en d'autres termes à élaborer une doctrine, qui peut être innovatrice, à partir du moment où elle s'inscrit dans ce schéma directeur.

La perspective ouverte par la sociologie de la déviance suggérait d'aborder l'orthodoxie comme un processus plutôt que comme un corps de doctrines qui serait attaqué par l'hérésie ou qui se «développerait» progressivement jusqu'à atteindre la compréhension la plus juste du mystère divin. L'examen du cas de la controverse pélagienne sur la grâce a confirmé la fécondité de cette approche. Elle a

[89] Augustin, *Ep. 177*, 9 (*CSEL*, 44, p. 678) : «*Cui merito respondetur : Ergo euacuatum est scandalum crucis?* (Gal 5, 11). *Ergo Christus gratis mortuus est.* (Gal 2, 21) *Num enim si non moreretur propter delicta nostra, et resurgeret propter iustificationem nostram* (Rom 4, 25), *nec ascendisset in altum, et captiuans captiuitatem daret dona hominibus, ista naturae possibilitas quam defendit, in hominibus non esset?*»

[90] A. Trapè, *Introduzione generale*, dans *Opere di Sant'Agostino. 17, Natura e grazia. 1*, Rome, 1981, p. XXVII-XXVIII.

permis en effet de montrer que, de la référence vague et générale à la grâce, sur laquelle Pélage, ses accusateurs et ses différents juges étaient d'accord, les évêques africains, conduits par Augustin, avaient été amenés à déduire une définition de la nature de la grâce et de son mode d'action. En poursuivant une analyse qui a privilégié la pratique observable dans les textes plutôt que les principes énoncés par leurs auteurs, j'ai montré comment cette définition était elle-même le fruit d'une exégèse déductive de l'Écriture, et donc le résultat d'une interprétation, et non une répétition pure et simple de l'Écriture[91]. Ce qui, aux yeux de ses interprètes, fonde en pratique l'orthodoxie d'une telle exégèse tient au respect d'un cadre interprétatif, qui, extérieur aux Écritures, est transmis à l'intérieur de l'Église. L'orthodoxie, dans cette perspective, est conformité à un schéma directeur d'interprétation des Écritures et non à un corps de doctrines, donc bien un processus où sont déduites des normes qui sont conformes à ce schéma, mais qui dépendent de besoins toujours différents et nouveaux dont l'historien peut et doit étudier l'apparition.

Éric Rebillard

[91] Voir sur cette question les réflexions stimulantes de G. Leclercq, *Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et la généalogie de la croyance*, Paris, 1996 (*Sociologie d'aujourd'hui*), en particulier p. 99-135.

ANTONELLA ROMANO

PRATIQUES D'ENSEIGNEMENT ET ORTHODOXIE INTELLECTUELLE EN MILIEU JÉSUITE (DEUXIÈME MOITIÉ DU XVI^{e} SIÈCLE)

The Jesuits and the Elaboration of an Intellectual Orthodoxy in the Second Half of the Sixteenth Century

This paper studies the Jesuit Order (founded by Ignatius of Loyola in 1540) as a new religious order dedicated to teaching in the European context of the Counter Reformation, and analyzes how the constitution of an intellectual orthodoxy is conceived by the Jesuits as part of their universal apostolate.

This case study shows that a request for a precise definition of orthodoxy emerges in the face of the theological and philosophical «novelties» which characterized the period. The rule expressed by the Constitutions *that «the most certain and most widely approved doctrine will be followed» is no longer sufficient to maintain the spiritual unity of this group which feels its identity threatened.*

One central normative text is the Ratio studiorum, *the result of an extensive dialogue within the Order. Written between 1580 and 1599, it responds first of all to the internal need to clarify what may and may not be taught. The three versions of this document and the various proposals made by the different actors within the institution (professors, provincial congregations, etc.), make it possible to study the institutional mechanisms by which an intellectual orthodoxy is defined and maintained. Under Claudio Aquaviva's direction, the text of the* Ratio *is composed, and it includes detailed teaching programs. Instead of promoting the publication of a list with the forbidden teaching propositions (such a list could be increased indefinitely), he decides to create an internal censorship. I argue that such a creation throws light on the process of negotiation between «seekers of orthodoxy» and «producers of norms», a process in which the rejection of innovation also requires the production of new ideas.*

La question de l'enseignement jésuite, dont les enjeux historiques et le poids historiographique nécessitent qu'on la traite sur un

Antonella Romano, CNRS, UMR 8560, Paris.

mode sélectif, a retenu mon attention pour son caractère exemplaire : elle permet d'interroger l'orthodoxie sur un mode légèrement décalé, qui n'engage pas directement un problème de nature théologique, mais les implications intellectuelles, culturelles, éducatives, d'une élaboration théologique; elle est historiquement pertinente dans la mesure où la question de l'éducation à la Renaissance est directement liée à la celle de la formation chrétienne (ou de la formation du bon chrétien) et constitue l'un des principaux enjeux du «disciplinamento» post-tridentin[1], lui-même défini comme moyen et fin de l'orthodoxie catholique. Je suis partie de l'hypothèse que le texte normatif référentiel pour ce qui concerne l'enseignement, la *Ratio studiorum*, posait la question de la constitution d'une orthodoxie dans le domaine intellectuel, le postulat d'universalité de l'apostolat jésuite inscrivant les objectifs intellectuels et culturels de la Compagnie au cœur de son projet spirituel militant.

Or ce texte normatif est le résultat d'un processus d'engendrement complexe. En effet, la *Ratio studiorum*[2], annoncée dans les *Constitutions*, est mise en chantier à partir de 1580, sur un mode original, dans l'instauration d'un dialogue incessant entre le centre romain et les différentes périphéries, engagés ensemble dans une pratique d'enseignement qui a précédé l'énonciation de la norme[3]. Il ne s'agit pas ici de documenter l'ensemble du processus, mais d'opérer une série de choix dont je voudrais rapidement rendre compte.

Les sources qui alimentent ce dossier sont de deux types : les *Constitutions*[4] et certains des documents qui ont accompagné la ge-

[1] Sur cette question, voir le volume P. Prodi (éd.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologne, 1994 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Quaderno*, 40).

[2] Je me réfère, pour l'édition latine, à *Monumenta paedagogica Societatis Iesu. V, Ratio studiorum. 1586, 1591-92, 1599*, éd. L. Lukács, Rome, 1986 (*Monumenta historica Societatis Iesu* [désormais *MHSI*], 129), et, pour la traduction française, à *Ratio studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*, édition bilingue latin-français, présentée par A. Demoustier et D. Julia, traduite par L. Albrieux et D. Pralon-Julia, annotée et commentée par M.-M. Compère, Paris, 1997.

[3] Pour une étude détaillée de ce processus, voir les 7 volumes des *Monumenta paedagogica Societatis Iesu* [désormais *MPSI*], éd. L. Lukács, Rome, 1965-1992 : *MPSI. I. 1540-1556*, 1965 (*MHSI*, 92); *MPSI. II. 1557-1572*, 1974 (*MHSI*, 107); *MPSI. III. 1557-1572*, 1974 (*MHSI*, 108); *MPSI. IV. 1573-1580*, 1981 (*MHSI*, 124); *MPSI. V, Ratio studiorum. 1586, 1591-92, 1599*, 1986 (*MHSI*, 129); *MPSI. VI, Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu*, 1992 (*MHSI*, 140); *MPSI. VII, Collectanea de Ratione Studiorum Societatis Iesu*, 1992 (*MHSI*, 141); voir également A. Romano, *La contre-réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance (1540-1640)*, Rome, 1999 (*BEFAR*, 306), p. 44-83.

[4] Toutes les citations sont extraites de Ignace de Loyola, *Écrits*, éd. M. Giuliani, Paris, 1991, p. 385-616.

nèse de ces textes, aujourd'hui édités dans le cadre des *Monumenta paedagogica Societatis Iesu*; les archives du Fondo gesuitico de l'Archivum romanum Societatis Iesu qui recueille les dossiers des collèges des réviseurs généraux ou provinciaux[5]. Cette surabondance documentaire[6] résulte de la complexité de l'engendrement textuel de la *Ratio studiorum*. Celle-ci relève d'un choix initial du fondateur, qui est partie intégrante de cette étude et j'en retiendrai un aspect qui me paraît fondateur de la construction de l'identité jésuite : que le texte normatif, la règle ne préexistent pas au corps signifie l'élaboration collective de celui-ci, à travers l'implication de chaque membre dans ce travail, dans cette adhésion qui ne peut être simplement passive. Ainsi, en se «désappropriant de son statut d'auteur»[7], Ignace ouvre la voie à un processus original d'intériorisation de l'orthodoxie que ses successeurs reçoivent en héritage. Mais si l'élaboration collective et la circulation interne des textes sont bien un des modes de constitution d'une orthodoxie en milieu jésuite, elles ne suffisent pas plus à sa définition qu'à son maintien et c'est bien l'analyse de ce phénomène qui se trouve en jeu dans les pages qui suivent.

Ce processus correspond à un moment donné de l'histoire de la Compagnie, celui qui va de la mort d'Ignace à la promulgation du

[5] Sur ce fond d'archives, voir U. Baldini, *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale : le «censurae librorum et opinionum» nell'antica Compania di Gesù*, dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 9, 1985, p. 19-67 [repris dans Id., *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia, 1540-1632*, Rome, 1992, p. 75-103].

[6] Ma lecture se fonde donc principalement sur la quatrième partie des *Constitutions*, dans Ignace de Loyola, *Écrits* cit., p. 471-514; les trois éditions successives de la *Ratio studiorum*, dans *MPSI. V* cit.; le décret du général Borgia, *Decretum R. P. N. Generalis Praepositi Francisci Borgiae in mense novembri 1565*, dans *MPSI. III* cit, p. 382-385; la lettre du général Acquaviva aux provinciaux, *P. Claudius Acquaviva Prae. gen. s.i. ad omnes praepositos provinciales s.i. De soliditate et uniformitate doctrinae, Romae, die 24 1611*, dans *MPSI. VII* cit., p. 657-659. Si j'ajoute à ce dossier déjà lourd des documents d'archives, c'est principalement par nécessité de quitter le registre normatif pour interroger celui des pratiques.

[7] L. Giard, *Relire les «Constitutions»*, dans L. Giard et L. de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, 1996, p. 44-46 : «Fondateur et inspirateur de la Compagnie, Ignace perd progressivement et, semble-t-il, à suivre les témoignages de ses contemporains, volontairement et lucidement, le statut d'«auteur» au sens classique, pour devenir celui par qui la Compagnie advient dans et au moyen du corpus des textes fondateurs. [...] Il n'impose pas un texte, des solutions, dont il serait le seul auteur; il n'édicte pas une Règle de vie, des Tables de la Loi. Il suscite des navettes de textes en version préliminaire qui circulent à travers toute la Compagnie [...]. Cette désappropriation de son statut d'«auteur», Ignace en a fait le ressort subtil de la dynamique de fondation et de «prise de corps» de la Compagnie, ainsi fondée et unie dans la dispersion voulue des compagnons».

texte définitif de la *Ratio* : depuis 1556, moment où ceux qui restent du groupe des fondateurs et successeurs doivent gérer un double héritage spirituel et institutionnel particulièrement dense, mais inachevé, jusqu'aux premières années du XVII[e] siècle, lorsque Claude Acquaviva, le cinquième général de la Compagnie, décide de créer une instance interne de contrôle de la production intellectuelle, le collège des réviseurs généraux. Dans l'arc chronologique ainsi défini, les années 1556-1615, se joue la double dimension du «définir» et du «maintenir» l'orthodoxie. Demi-siècle au cours duquel la jeune Compagnie a dû à la fois élaborer un nouveau modèle éducatif compris et défini d'emblée comme mis au service de Dieu et donner à ce modèle une cohérence doctrinale interne (pour maintenir l'unité du corps), mais susceptible d'être reçue par le monde extérieur (il ne s'agit pas seulement de construire un discours et une pratique capables d'identifier le groupe pour lui-même, il faut aussi le doter d'un discours de réponses à des situations diverses, notamment face au camp protestant). Phase donc essentielle où la Compagnie ne s'impose pas uniquement un «devoir d'intelligence»[8], mais aussi, et corrélativement, un «devoir d'orthodoxie».

L'intérêt de la Compagnie comme objet d'étude dans le cadre de ce projet réside alors dans l'analyse de l'articulation de ces deux devoirs, dont les *Constitutions* proposent une première et problématique définition, à travers la formule reprise de différentes manières : «on suivra la doctrine la plus sûre et la plus approuvée», à savoir le thomisme en théologie et l'aristotélisme en philosophie. Il s'agit donc tout à la fois de s'inscrire dans la tradition et de la renouveler, de prendre acte de la tension au cœur de laquelle se trouve la définition de l'orthodoxie, entre tradition et innovation. La question de l'*uniformitas et soliditas doctrinae* constitue l'une des déclinaisons de cette articulation problématique. Elle pose explicitement le problème d'une orthodoxie intellectuelle à un double niveau : celui de la Compagnie au sein de l'Église, celui des membres de l'ordre au sein de l'ordre. C'est ce dernier qui m'intéressera principalement ici.

Insaisissable orthodoxie

Il faut rappeler, en se plaçant à l'échelle européenne, que le travail d'élaboration normative engagé dans la Compagnie dès sa création (l'ordre est fondé sans règles qui serviraient de cadres prédéfinis

[8] Cette expression est empruntée à L. Giard, *Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde du savoir*, dans Id. (dir.), *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*, Paris, 1996, p. XI-LXXIX.

à son identité et à son développement) correspond à un moment précis et pleinement assumé comme tel de déchirement de la communauté chrétienne unie autour du souverain pontife romain, entre Églises protestantes et Église catholique : qu'on parle de réforme ou de contre-réforme[9], la période est placée sous le signe de la crise et des (re)formulations d'orthodoxie. Le schisme dont le concile de Trente prend acte met la question de l'orthodoxie au cœur des préoccupations de l'Église catholique : c'est au nom de sa défense, incarnée par le pape[10], que la Compagnie est créée, faisant ainsi figure de premier ordre de la contre-réforme catholique.

La mise en chantier des *Constitutions* est contemporaine de la bulle de fondation de l'ordre promulguée par Paul III[11]. Sans revenir sur la genèse du texte[12], il me paraît important de souligner comment, dans la fonction qui est la sienne d'établir la norme, il laisse, autant dans son architecture que dans son énonciation, un espace ouvert au pluriel des attitudes et des interprétations, en écho à la complexité du moment comme au pluriel des lieux et des pratiques consécutifs de la croissance exponentielle du jeune ordre[13]. Les espaces de liberté qui s'ouvrent dans le texte normatif sont ainsi au-

[9] Il y aurait assurément à s'arrêter sur les termes qui, pour être familiers aux historiens de l'époque moderne, n'en posent pas moins une série de problèmes historiographiques qui sont en rapport direct avec des conceptions différentes de l'orthodoxie. Pour une analyse technique, voir M. Venard, *Réforme, Réformation, Préréforme, Contre-Réforme... Étude de vocabulaire chez les historiens récents de langue française*, dans P. Joutard (éd.), *Historiographie de la Réforme*, Paris, 1977, p. 352-365.

[10] On rappelera que ce statut de mise au service de la papauté est non seulement revendiqué, mais assumé institutionnellement à travers le quatrième vœu prononcé par tout jésuite, en plus des trois vœux traditionnels de pauvreté, chasteté et obéissance. Ce vœu d'obéissance au pape est ainsi défini : «Et bien que l'Évangile nous enseigne, que nous sachions par la foi orthodoxe et que nous professions fermement que tous les fidèles sont soumis au Pontife romain en tant qu'il est la tête et qu'il est le vicaire de Jésus Christ, cependant, pour une plus grande humilité de notre Compagnie, une parfaite mortification de chacun et l'abnégation de nos volontés, nous avons jugé qu'il était suprêmement utile que chacun de nous soit lié, en plus de ce lien commun, par un vœu spécial, de telle sorte que nous soyons tenus d'exécuter sans aucune tergiversation ni excuse, immédiatement, autant que cela dépend de nous, tout ce qu'ordonnent le Pontife romain actuel et les autres qui lui succéderont, concernant les biens de l'âme et la propagation de la foi, quels que soient les pays auxquels ils veulent nous envoyer...», extrait de la bulle *Regimini militantis*, du 27 septembre 1540, publiée dans Ignace de Loyola, *Écrits* cit., p. 296.

[11] Bulle *Regimini militantis*, 27 septembre 1540.

[12] Voir notamment à ce propos Ignace de Loyola, *Écrits* cit., et en particulier les pages de P.-A. Fabre qui introduisent le texte des *Constitutions*, p. 385-391.

[13] On se reportera principalement pour cette question à L. Giard, *Relire les «Constitutions»* cit.

tant de lieux où l'orthodoxie est en jeu, précisément parce que cette période est celle d'une double recomposition des champs et des contenus des savoirs. Sur ces deux plans, les *Constitutions* posent différents problèmes susceptibles d'éclairer les modalités d'énonciation de l'orthodoxie. J'en prendrai un premier exemple qui concerne la référence aux Écritures.

En effet, dès l'ouverture du concile de Trente, est réitérée l'affirmation de la double transmission de la parole de Dieu par l'Écriture et la Tradition : s'opère donc dans le cadre tridentin un travail de réflexion théologique qui aboutit à la réaffirmation que le canon biblique est expression de la Tradition. Aussi la Compagnie s'inscrit-elle clairement dans l'orthodoxie post-tridentine lorsque les *Constitutions* font de la connaissance de la Bible, reconnue comme expression de la Tradition, l'un des objectifs essentiels du cours de théologie. Si les trois premières parties des *Constitutions* convoquent peu la Bible[14], fondement de l'orthodoxie chrétienne, dans la quatrième partie, en revanche, consacrée aux études, celle-ci intervient plus fréquemment, puisque, à propos des matières enseignées dans les universités de la Compagnie, la théologie – placée au sommet de la hiérarchie des savoirs qui se dessine avec une précision croissante à mesure qu'avance le travail de rédaction des textes normatifs –, occupe une place centrale[15]. Aussi la référence à la Bible s'impose-t-elle principalement en tant qu'elle fait l'objet d'un enseignement et que sa connaissance est nécessaire pour l'apprentissage des membres du corps. Ainsi :

> De très bons professeurs traiteront soigneusement de ce qui touche à la doctrine scolastique et à l'Écriture Sainte, et de ce qui, dans la théologie positive, convient à la fin qui a été dite [...]. Comme la doctrine théologique aussi bien que sa mise en pratique exigent (spécialement à notre époque) la connaissance des humanités et des langues latine et grecque, on aura de bons professeurs de ces matières et en nombre suffisant[16].

Outre le rappel de la valeur accordée à cet enseignement par l'allusion faite aux «très bons professeurs», cette citation ouvre un espace à notre compréhension du processus d'appropriation du texte biblique et des problèmes qui en découlent : il y a des connaissances nécessaires à sa compréhension, par quoi on situe le rapport à l'Écriture non seulement sur le terrain de la foi, mais aussi sur celui de

[14] La première partie de ce texte est consacrée à «l'admission à la probation», la deuxième concerne «le renvoi de ceux qui ont été admis et qui n'auraient pas donné satisfaction», la troisième est consacrée à «la conservation et le progrès de ceux qui sont en probation».

[15] Voir *infra*.

[16] *Constit.*, IV, 12, dans Ignace de Loyola, *Écrits* cit., p. 502.

l'intelligence; cette appropriation par l'intelligence est posée et pensée dans son époque. Et s'il fallait se convaincre de l'importance accordée par la jeune Compagnie aux conditions historiques de son existence, on n'aurait qu'à faire remarquer la double occurrence de ce thème dans un si court extrait : par une référence directe au contexte politique de production de l'énoncé normatif, présente dans le contenu de la parenthèse, «spécialement à notre époque»; par une allusion à son contexte culturel, à travers la référence à l'humanisme et aux nécessaires connaissances qu'il impose, celles notamment des humanités et des langues anciennes. L'historicisation du rapport à l'Écriture, engagée dans les *Constitutions*, contribue à introduire un nouveau rapport entre membres de la Compagnie et celle-ci et complique l'opération d'appropriation engagée dans le cursus de la formation jésuite, car il s'agit, à travers ce long et progressif cheminement proposé aux scolastiques, de produire des gardiens de l'orthodoxie. D'où la nécessité de définir des apprentissages sains et non corrompus[17]. Je voudrais brièvement examiner cette question et ses conséquences du point de vue du rapport des jésuites à la Tradition.

Si le rapport à la Bible repose sur un énoncé qui a toutes les apparences de la clarté et de la simplicité, il soulève cependant d'importantes questions et ouvre, à terme, des brèches importantes dans les procédures d'énonciation de l'orthodoxie. En effet, dans cette période très précise des années 1560, de quel texte de la Bible parle-t-on? À quelle édition fait-on référence? La question est d'autant moins secondaire qu'elle se pose au niveau de la catholicité[18], renvoyant parallèlement à celle du rapport de l'orthodoxie jésuite et de l'orthodoxie catholique. À ce premier problème s'ajoute celui de la «doctrine scolastique», qui accompagne et éclaire les textes vétéro et néo-testamentaires.

Car l'autre effet induit par le dispositif éducatif jésuite, et partiellement corrélatif de celui qui vient d'être énoncé, concerne la ges-

[17] C'est ce que dit, à sa manière, le chapitre 14 sur les livres à enseigner : «En général, comme on l'a dit en parlant des collèges, on enseignera les livres que, dans chaque matière, on estimera être d'une doctrine plus solide et plus sûre, sans en aborder certains qui seraient «suspects, eux ou leurs auteurs», mais ces derniers seront nommément signalés dans chaque université. [...] En théologie, on enseignera l'Ancien et le nouveau Testament, et la doctrine scolastique de Saint Thomas; et de la théologie positive, on choisira les auteurs qui conviennent davantage à notre fin.» (*Constit.*, IV, 14, dans Ignace de Loyola, *Écrits* cit., p. 506-507).

[18] Sur la question de l'orthodoxie de la Bible, voir G. Fragnito, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologne, 1997.

tion de la tension entre le legs scripturaire et ses interprétations, qui se pose notamment à travers les deux questions du commentaire autorisé et de la traduction. Celles-ci sont reprises dans la *Ratio studiorum* qui, plus que les *Constitutions*, doit entrer dans le détail du cadrage normatif :

> 149. Le professeur [d'Écriture Sainte] comprendra que son principal rôle consiste à expliquer pieusement, doctement, et gravement les Lettres Divines, selon leur sens authentique et littéral, pour affermir la rectitude de la foi en Dieu et les fondements des bonnes mœurs.
>
> 150. Entre tous les points sur lesquels doit porter son attention, le premier sera la défense de la traduction approuvée par l'Église[19].

C'est pour parer à tous les problèmes soulevés par la formule du «sens authentique et littéral» que la règle 154 de la *Ratio* fonde sur l'autorité de l'institution la vérité de l'interprétation :

> Si les canons des Pontifes ou des conciles, surtout des conciles généraux, déclarent que le sens d'un certain passage est littéral, le professeur défendra qu'il est absolument littéral[20].

Est ainsi convoqué et rejeté le caractère historique de cette question, de même que la difficulté dans laquelle se trouvent les membres de l'ordre, invités, dès les *Constitutions*, à s'approprier le texte biblique avec les outils de l'humanisme, c'est-à-dire non seulement ceux de la critique philologique (retour aux sources), mais aussi ceux de l'exégèse et de la controverse.

C'est au nom de ce rapport aux Écritures fondé sur les Autorités que la règle 134, qui concerne tous les professeurs des facultés supérieures (philosophie et théologie), explicite :

> Il faut fuir la nouveauté des opinions [...]. Même dans les matières qui ne comportent aucun danger pour la foi et la piété, personne n'introduira de nouvelles questions de quelque importance, ni d'opinion qui n'émane pas d'un auteur sûr, sans avoir consulté ceux qui ont autorité; il n'enseignera rien de contraire aux axiomes des docteurs et au sentiment commun des écoles; tous suivront plutôt les docteurs les plus estimés et les avis les mieux reçus, selon l'usage des temps, dans les universités catholiques[21].

Le double devoir d'intelligence et d'orthodoxie est explicitement contenu dans cet extrait de la *Ratio* : le devoir d'intelligence s'arrête là où il commence à menacer celui d'orthodoxie et c'est l'institution qui en fixe les limites, en s'appuyant sur l'argument d'autorité. Or, en ce milieu de XVI[e] siècle, la convergence de deux processus, l'un

[19] *Ratio studiorum* de 1599, dans *Ratio studiorum. Plan raisonné* cit., p. 109.
[20] *Ibid.*, p. 110.
[21] *Ibid.*, p. 104.

historique – rupture entre catholiques et protestants –, l'autre technico-culturel – la «révolution de l'imprimé»[22] –, provoque un essor du genre du commentaire, qui voit la transformation progressive de l'exégèse en controverse confessionnelle[23]. À ce processus la Compagnie a fortement contribué précisément parce qu'elle s'est donné les moyens de former de grands théologiens, dotés d'armes efficaces pour occuper le terrain de la controverse confessionnelle et dont le travail exégétique a constitué l'un des aspects les plus visibles de la complexe entreprise de reconstruction spirituelle et dogmatique lancée par la Compagnie dans cette période.

Le rôle du général Acquaviva a assurément été essentiel dans ce processus, comme l'indique notamment le fait qu'il est le grand maître d'œuvre du chantier de la *Ratio*[24] : il peut s'appuyer sur une série de grandes figures de sa génération, la plus représentative de cette triple entreprise spirituelle, dogmatique et intellectuelle étant R. Bellarmin[25], installé dans une double position institutionnelle

[22] On reprend ici le titre de l'ouvrage d'E. Eisenstein, *La révolution de l'imprimé dans l'Europe des premiers temps modernes*, trad. fr., Paris, 1991 [1re éd., Cambridge, 1983].

[23] Cf. G. Bedouelle et B. Roussel (dir.), *Le temps des réformes et la Bible*, Paris, 1989, et tout particluièrement, chap. 9 et 13. Voir en outre, F. Laplanche, *La controverse religieuse au XVIIe siècle et la naissance de l'histoire*, dans A. Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, 1995, p. 373-403.

[24] Sur les difficultés devant lesquelles s'est trouvée la jeune Compagnie face à l'élaboration de ce texte annoncé dès les *Constitutions*, on renverra à M. Scaduto, *Storia della Compagnià di Gesù in Italia. IV, L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565. 1, Il governo*, Rome, 1964; Id. *Storia della Compagnià di Gesù in Italia. IV, L'epoca di Giacomo Lainez, 1556-1565. 2, L'azione*, Rome, 1974; Id., *Storia della Compagnià di Gesù in Italia. V, L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, Rome, 1992. Un article toujours important sur cette question : L. Lukács, *De prima Societatis ratio studiorum, sancto Francisco Borgia praeposito generali constituta (1565-1569)*, dans *Archivum historicum Societatis Iesu*, 27, 1958, p. 209-232. La synthèse de J. O'Malley, qui s'inscrit dans la plus longue durée est tout à fait précieuse : J. O'Malley, *The first Jesuits*, Cambridge (MA), 1993. Les contributions de D. Julia sont éclairantes : D. Julia, *Généalogie de la «Ratio studiorum»*, dans L. Giard et L. de Vaucelles (dir.), *Les jésuites à l'âge baroque* cit., p. 115-130; D. Julia, *L'élaboration de la «Ratio studiorum»*, dans *Ratio studiorum. Plan raisonné* cit., p. 29-69. Dernier en date, l'article de M. Zanardi qui s'appuie sur toute la bibliographie jésuite disponible pour reparcourir cette complexe genèse : M. Zanardi, *La «Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu» : tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)*, dans *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, 5, 1998, p. 135-164.

[25] Il n'est pas question ici de rendre compte de l'abondante bibliographie qui le concerne : on renverra d'une part à L. Polgar, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, 5 vol., Rome, 1981-1990, et d'autre part aux deux colloques qui lui ont été consacrés dans la dernière décennie, *Bellarmino e la Controriforma. Atti del simposio internazionale di studi, Sora, 15-18 ottobre 1986*, Sora, 1990; *Roberto Bellarmino archivescovo di Capua, teologo e pastore della Riforma cattolica. Atti del convegno internazionale di studi, Capua, 28 settembre – 1*

dans la Compagnie et dans l'Église (professeur de théologie au Collegio Romano puis recteur de l'établissement, et cardinal à partir de 1599). Si Bellarmin apparaît bien comme le représentant par excellence de ce travail organisé dans la Compagnie, il n'en est que l'une des figures, que le processus de formation ouvert par les *Constitutions* et la *Ratio* permet de multiplier à l'infini, à l'intérieur de la Compagnie, mais aussi à l'intérieur de la société, du fait de l'apostolat enseignant qui produit non seulement des lecteurs potentiels du texte sacré, mais aussi des lecteurs outillés pour formuler des attentes à son égard, et produire aussi des réponses.

Ainsi, dans la Compagnie, la Bible, intégrée dans le processus intellectuel de formation du fait de la nécessité d'en faire l'arme de la controverse, voit son statut de pilier de l'orthodoxie se fragiliser : mise au service du renforcement dogmatique, l'exégèse militante, en multipliant la prise de parole, ouvre la voie à la multiplication des contre-sens. Si la Compagnie n'est pas le seul des lieux où peut s'opérer cette prise de risque, elle réunit toutes les conditions pour que celui-ci soit maximum[26]. En effet, la multiplication des «discours sur», provoquée par le souci de renforcement de l'orthodoxie, contribue aussi potentiellement à sa dilution. La triple orientation du commentaire biblique (explication philologique des mots, explication historique des situations, production d'un message adressé au lecteur) qui se déploie dans un paratexte de plus en plus abondant (introduction, prologue, argumentation, notes, index, gravures, etc.) contribue à la mise en abîme du texte lui-même, qui perd son caractère sacré d'expression de la parole de Dieu, et à la multiplication du sens de la parole de Dieu. À ce titre le processus de formation théologique mis en œuvre au sein de la Compagnie constitue l'un des facteurs par lesquels s'installe, dans l'Europe catholique de la fin du XVI^e^ siècle, un nouveau rapport aux Écritures : rapport qui prend acte de leur statut textuel définitivement acquis, qui les inscrit dans une temporalité qui est celle de la rupture de l'unité chrétienne. On pourrait alors rapprocher ce processus de l'émergence de cette nouvelle spiritualité jésuite identifiée par Michel de Certeau au tournant du XVI^e^ siècle :

ottobre 1988, 2 vol., Capoue, 1990-1991. On signalera enfin sur Bellarmin et l'astronomie, U. Baldini et G. V. Coyne, *The Louvain lectures (Lectiones lovanienses) of Bellarmine and the autograph copy of his 1616 Declaration to Galileo*, Cité-du-Vatican, 1984, et la troisème partie de U. Baldini, *Legem impone subactis* cit., p. 285-344, consacrée à Bellarmin et la science.

[26] Sur cette question, on renverra à P. Petitmengin, «*De adulteratis patrum editionibus*». *La crique des textes au service de l'orthodoxie*, dans E. Bury et B. Meunier (éd.), *Les Pères de l'Église au XVII^e^ siècle. Actes du colloque de Lyon, 2-5 octobre 1991*, Paris, 1993, p. 17-32; F. Laplanche, *La Bible en France, entre mythe et critique. XVI^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, 1994.

> L'érudition et la science, à l'autre extrême de l'activité apostolique, articulent une spiritualité sur des pratiques et des techniques. [...] Malgré beaucoup de réticences et cela jusqu'au XVIII[e] siècle, une idée de la vérité se déplace. Pour ces érudits, [...] il faut trier les «choses véritables» dans la «fausse créance des peuples». Une vérité historique et «positive» «tient» la place de la vérité.
>
> Mais, dans les méthodes auxquelles cette tâche obéit, la vie religieuse ne s'introduit plus, sinon au titre de l'objet (religieux) étudié, ou du lieu social de l'érudit (l'auteur est de la Compagnie de Jésus) ou enfin de la piété qui s'ajoute extérieurement à ce travail [...].
>
> Croisade pour récupérer une «vérité» qui n'a pas varié, l'érudition prend la figure d'une éthique scientifique, ancrée seulement dans le port de la vie religieuse par des dévotions étrangères à ce travail. Être «bon religieux» et être savant : ces deux choses se combinent mais s'articulent mal; elles se situent en des réseaux sociaux de plus en plus distincts.
>
> Il en va de même pour les jésuites scientifiques, comme les mathématiciens [...]. Leurs travaux valent pour eux-mêmes. L'élément religieux prend la forme soit d'une orthodoxie qui fixe les limites, soit de vertus religieuses personnelles ou jésuites. Hormis les préface de leurs ouvrages scientifiques, il y a malheureusement peu de documents, fait déjà significatif[27].

Cette analyse ne tend-elle pas à expliciter ce qui a été désigné ici comme la difficile articulation du devoir d'intelligence et du devoir d'orthodoxie?

Entre l'universel du corps et le singulier des pratiques : jeux, enjeux et rejeux du texte normatif

La question de l'interprétation ne se pose pas seulement en regard de la Bible. Elle court tout au long des *Constitutions*, mais aussi de la *Ratio studiorum* à propos des contenus de l'enseignement philosophique. En effet, au nom du principe du respect de la Tradi-

[27] M. de Certeau, *Le XVII[e] siècle français*, dans *Les jésuites. Spiritualité et activités. Jalons d'une histoire*, Paris-Rome, 1974, p. 94-95. On renverra aussi à M. de Certeau, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII[e] siècle : une «nouvelle spiritualité» chez les jésuites français*, dans *Revue d'ascétique et de mystique*, 41, 1965, p. 339-386. A. Demoustier commente de la manière suivante : «il y part de la même question que dans ses travaux antérieurs : comment tenir la fidélité aux origines qui détermine l'esprit, alors que la relation au monde se sécularise et se nationalise?» Car, à partir de 1600, il y a rupture : «L'action n'est plus la même. La spécialisation professionnelle et locale des tâches entraîne des distorsions dans les institutions unitaires de l'ordre»; on entre dans un «schisme entre les œuvres et l'esprit», A. Demoustier, *Histoire, institution et mystique. Jésuites des XVI[e] et XVII[e] siècles*, dans *Le voyage mystique. Michel de Certeau*, Paris, 1988, p. 61.

tion, les textes normatifs considèrent Aristote comme la référence, l'Autorité, dans ce domaine, mais avec une double restriction, la soumission des enseignements philosophiques à la foi et leur conformité à l'opinion commune :

> Dans les matières de quelque importance, [le professeur de philosophie] ne s'éloignera pas d'Aristote, sauf s'il s'y rencontre un point étranger à la doctrine approuvée universellement par les universités, et surtout, si ce point est contraire à la foi orthodoxe; et si quelques arguments d'Aristote ou d'un autre philosophe vont contre cette foi, le professeur s'appliquera à le réfuter avec force, selon les directives du concile du Latran[28].

Que peut signifier, dans le contexte de «crise des universités» et «de pluriel d'aristotélismes»[29], doublement caractéristique de cette période, le désir de la Compagnie de se maintenir dans une position de «répétition» conçue comme garantie d'orthodoxie, alors qu'elle-même est confrontée, en son corps, à une pluralité de pratiques d'enseignement vécue par les membres du corps comme une réponse à la pluralité des traditions philosophiques et des contextes intellectuels locaux dans lesquels s'inscrit l'apostolat éducatif? Aristote est convoqué dans les *Constitutions* comme l'autorité de référence pour l'enseignement philosophique, mais qu'est-ce qu'enseigner Aristote à la Renaissance? La question devient plus complexe encore si on se pose la question de ses commentateurs, eux aussi convoqués dans le texte normatif. Je ne prendrai que l'exemple de Padoue, où la Compagnie ouvre son premier collège[30]. Or, dans ces années 1540-1550, il existe un «aristotélisme padouan»[31] dont on peut identifier les contours assez précisément mais qui est loin de constituer, pour les contemporains, un aristotélisme «orthodoxe»[32]. Les enjeux doctrinaux du renouvellement du

[28] *Ratio studiorum* de 1599, dans *Ratio studiorum. Plan raisonné* cit., p. 124.

[29] Dans l'abondante bibliographie sur ces deux questions, je retiendrai la synthèse de C. B. Schmitt, *Aristote et la Renaissance*, trad. fr., Paris, 1992.

[30] Sur l'installation de la Compagnie à Padoue, voir J. P. Donnelly, *The Jesuit College at Padua. Growth, suppression, attempts at restoration : 1552-1606*, dans *Archivum historicum Societatis Iesu*, 51, 1982, p. 45-79; Id., *Padua, Louvain and Paris. Three case studies of university Jesuit confrontation*, dans *Louvain studies*, 15, 1990, p. 38-52; G. Cozzi, *Fortuna, e sfortuna della Compagnia di Gesù a Venezia*, dans M. Zanardi (éd.), *I gesuiti a Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù. Atti del convegno di studi, Venezia, 2-5 ottobre 1990*, Padoue, 1994, p. 59-88.

[31] Dans une abondante tradition historiographique sur Padoue au XVI[e] siècle et sur l'aristotélisme qui s'y développe, on renverra à L. Olivieri (éd.), *Aristotelismo veneto e scienza moderna. Atti del 25° anno accademico del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto*, 2 vol., Padoue, 1983, qui offre à ce jour la meilleure synthèse sur la question.

[32] On pourra convoquer les figures de J. Zabarella, le grand protagoniste du

commentaire d'Aristote se posent donc avec une acuité plus ou moins forte selon les contextes locaux, tout en les dépassant aussi très largement comme le souligne le rayonnement de Padoue dans cette période.

Cette question est d'autant plus centrale que le «devoir d'intelligence», posé comme caractéristique de la formation jésuite, met la Compagnie dans une position exemplaire face à la nouveauté : en philosophie naturelle, le débat sur la nature des comètes, qui renvoie à celui de la structure du cosmos (il n'est pas encore question, dans ces années, de la confrontation des théories géocentriste et héliocentriste, mais de celles des sphères solides et des sphères liquides[33]) contraint à poser ou à devoir répondre à des «questions nouvelles» auxquelles ne résistent ni Aristote, ni la «doctrine commune». Il faut donc gérer cette situation, qui n'est pas une nouveauté dans l'histoire du christianisme, bien évidemment. L'intérêt du cas jésuite réside dans la possibilité qu'il offre de saisir les enjeux d'une énonciation qui, se voulant répétition, ne peut échapper à l'innovation.

La prise en charge du caractère orthodoxe de la formation intellectuelle dispensée aux scolastiques en vue de la prise en charge de la formation intellectuelle de la chrétienté[34] ne repose pas uniquement sur l'affirmation sans cesse réitérée de l'inscription dans la Tradition[35], soit sur la répétition. L'objectif de la constitution d'une

débat sur l'immortalité de l'âme, ou A. Piccolomini qui dans son commentaire de la *Physique* ouvre la réflexion sur la *quaestio de certitudine mathematicarum*. Les travaux qui leur sont consacrés sont abondants et il n'est pas question de les recenser ici. On renverra donc à leur notice biobibliographique dans C. B. Schmitt et Q. Skinner (éd.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1988, p. 831 et 841.

[33] Voir les travaux de E. Grant, *Planets, Stars and Orbs : the Medieval Cosmos 1200-1687*, Cambridge, 1994; M.-P. Lerner, *Le monde des sphères. I, Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris, 1996; Id., *Le monde des sphères. II, La fin du cosmos classique*, Paris, 1997, tout particulièrement, p. 21-136.

[34] On se trouve avec la Compagnie sur un double registre d'analyse, puisqu'il s'agit non seulement de former des membres du corps, objectif premier de la *Ratio*, mais aussi de leur permettre d'assumer un apostolat éducatif, par lequel ils passent du statut d'enseignés à celui d'enseignants. C'est notamment pour cette raison que la Compagnie se trouve engagée sur la terrain de la production intellectuelle, correspondant à la nécessité de proposer à ceux des siens qu'elle destine à la fonction de professeurs, des outils de références. Les sommes philosophiques ou théologiques commandées par le centre romain aux collèges de Rome ou de Coïmbra doivent remplir cet objectif.

[35] Il faut revenir ici sur l'extrait des *Constitutions*, qui aborde la question des livres qu'on étudiera : «En général, on enseignera les livres que, dans chaque matière, on estimera être d'une doctrine plus solide et plus sûre, sans en aborder certains qui seraient «suspects eux ou leurs auteurs»; mais ces derniers seront nommément signalés dans chaque université». À propos de l'expression entre guille-

orthodoxie intellectuelle s'appuie aussi sur la mise en place de mécanismes institutionnels et pédagogiques tous posés dès la quatrième partie des *Constitutions*. S'il n'est pas question de les recenser ici de façon exhaustive, du moins faut-il en rappeler certains qui révèlent la variété et la complexité du processus de mise en œuvre de l'orthodoxie : le choix des étudiants de la Compagnie[36], la présence de la prière dans le temps des études[37], le dispositif intellectuel mis à la disposition des étudiants de la Compagnie, comme les livres[38], la «dispute» en tant qu'élément de formation au débat[39], la hiérarchisation des savoirs déjà évoquée ici[40]. Dès lors, si le texte normatif suffit à construire les cadres institutionnels et intellectuels de l'orthodoxie jésuite, permet-il de la définir et de la maintenir?

Les conditions d'émergence de la thématique de l'*uniformitas et*

mets, la deuxième version des *Constitutions* développe en ces termes : «Même si un livre n'est pas suspect de mauvaise doctrine, il ne convient pas de l'enseigner quand l'auteur est suspect. Car, par l'œuvre, on s'attache à l'auteur, et la confiance qu'on lui fait dans ce qu'il dit de bon pourrait ensuite faire naître quelque confiance dans ce qu'il dit de mauvais. Et il est d'ailleurs rare que quelque poison ne se mêle pas à ce qui sort d'un cœur qui en est plein». Pour la philosophie, le texte développe la question des références : «En logique, en philosophie naturelle et morale, on suivra la doctrine d'Aristote, de même que dans les autres Arts libéraux. Et parmi les commentaires d'auteurs, aussi bien dans ces disciplines qu'en littérature, on fera un choix et on signalera ceux que les élèves doivent lire, et ceux aussi que les professeurs doivent suivre de préférence dans la doctrine qu'ils enseignent. Et le recteur, en tout ce qu'il ordonnera, agira conformément à ce qui, dans la Compagnie universelle, est jugé convenir davantage à la gloire de Dieu notre Seigneur», *Constit.*, IV, 14, dans Ignace de Loyola, *Écrits* cit., p. 506-507.

[36] *Ibid.*, IV, 3, p. 477 : «Ne seront admis comme étudiants approuvés que ceux qui ont été éprouvés dans les maisons ou dans les collèges eux-mêmes et qui, après deux années d'expériences et de probation, sont reçus pour y vivre et y mourir à la gloire de Dieu notre Seigneur». Ce chapitre complète les autres parties du texte normatif consacrées à l'agrégation et au maintien dans la Compagnie.

[37] *Ibid.*, IV, 4, p. 479-482, La conservation des étudiants qui ont été reçus.

[38] *Ibid.*, IV, 6, p. 487 : «Il y aura, si possible, une bibliothèque générale dans les collèges; en auront la clé ceux qui, au jugement du recteur, doivent l'avoir. En outre, chacun doit avoir les livres qui lui sont nécessaires».

[39] *Ibid.*, IV, 6, p. 488 : «Étant donné l'utilité des exercices de dispute, spécialement pour ceux qui étudient les arts et la théologie scolastique, les étudiants assisteront aux disputes, etc.».

[40] *Ibid.*, IV, 12, p. 502-503 : «Comme la doctrine théologique aussi bien que sa mise en pratique exigent (spécialement à notre époque) la connaissance des humanités et des langues latine et grecque [...]. Et de même, comme les arts ou les sciences naturelles disposent les esprits à la théologie et servent à en avoir une parfaite connaissance et pratique, tout en étant par eux-mêmes une aide pour la même fin, ils doivent être traités avec le soin qui convient et par des professeurs érudits; on cherchera sincèrement en tout cela l'honneur et la gloire de Dieu notre Seigneur».

soliditas doctrinae sont celles qui correspondent au besoin, explicité dès les *Constitutions*, de produire un autre texte normatif, spécifiquement dédié aux questions de l'enseignement. Cette nécessité est d'autant plus nette que l'on vient de voir de quelles manières les textes normatifs, tout en balisant les cadres d'une culture en conformité avec l'orthodoxie post-tridentine, produisaient parallèlement des jeux et rejeux immédiatement perçus comme tels.

Dans la période que je considère, aux différents échelons de l'institution jésuite (professeurs, recteurs, provinciaux), se multiplient les questions, adressées à Rome, qui, prenant des formes différentes selon les acteurs, vont dans le sens d'une demande d'approfondissement des références communes, d'une demande d'orthodoxie. Cette demande apparaît d'autant plus urgente que le pluriel des pratiques a engendré la multiplication des *Ratio studiorum* particulières, par établissement, en attendant le texte commun. Je n'ai pas exploré toutes ces demandes, je ne suis pas non plus à même d'en proposer une typologie (de formes ou de contenus) : il faudrait étudier non seulement les rapports annuels des recteurs des collèges ou les comptes-rendus des congrégations provinciales et générales[41], mais aussi les projets ou lettres adressés au général par les professeurs eux-mêmes.

L'exemple de Jacques Ledesma me semble intéressant car il est représentatif d'un type de demande, exprimé par un acteur doublement engagé dans l'expérience concrète (il est professeur) et dans les responsabilités (il est préfet des études au Collegio Romano dans les années 1560 et se trouve sollicité à plusieurs reprises par le général pour participer à l'élaboration des textes normatifs). À travers les différents textes dont on a gardé la trace, son souci de l'unité doctrinale est constant : il se charge en 1564-1665 d'un rapport sur les propositions faites par l'ensemble des professeurs du Collegio Romano sur l'organisation des études dans l'établissement. Dans ce texte, un paragraphe est intitulé *Opiniones magistrum et doctrina quae et qualis esse debeat* : il se décompose en un ensemble de propositions ou de réflexions qui sont signées individuellement par le ou les professeurs qui en sont les auteurs. Celles qui suivent sont toutes signées par Ledesma :

> *1. Unitas sit doctrinae in magistris quantum fieri potest.*
> *2. Ne magistri novas opiniones inducant contra communes, in-*

[41] Les décrets des congrégations générales sont à présent disponibles dans une traduction anglaise, *For matters of greater moment. The first thirty jesuit general congregations. A brief history and a translation of the decrees*, trad. J. W. Padberg, M. D. O'Keefe et J. L. McCarthy, Saint Louis (Miss.), 1994.

consulto superiore, aut etiam pro libitu contra Aristotelem, sine authoritate antiquorum; sed inventio sit accommodata doctrinae communi. [...]

12. Item, inter disputandum aut probandum non admittatur eorum impiorum authoritas, sed habeantur ut caeteri interpretes; nec ordinarie sequatur plus unum quam alium[42].

Ce document, comme ceux qui suivent, est parcouru par la question des opinions nouvelles : si celles-ci ne sont pas rejetées a priori, elles doivent cependant pouvoir s'inscrire dans la tradition et surtout ne pas mettre en danger l'unité du corps. Ledesma rédige, dans la même période, un autre texte dans ce sens :

Quaedam quae docenda sunt et defenda ab omnibus artium ac philosophiae magistris; et quidem esse ita secundum veritatem et secundum veram philosophiam atque etiam secundum Aristotelis doctrinam et sententiam[43].

Ce document est divisé en une série de paragraphes qui abordent différents points de doctrine ou des problèmes plus généraux : *De Deo, De angelis seu intelligentis, De anima, De humano corpore, De caelo et mundo, In communi, De interpretibus Aristotelis*. Le dernier point aborde la question de la liberté d'opinion des professeurs de théologie : *Quaedam ad theologorum opiniones vel eorum opinandi licentiam*. Dans son souci de définir l'orthodoxie de son ordre dans le domaine théologique, il finit par proposer de recenser les questions les plus délicates, les plus dangereuses, selon son expression, et d'établir à leur propos, ce qu'il faut dire[44]. On peut voir dans ces documents l'expression d'une demande de définition extensive de l'orthodoxie, qui, du point de vue de Ledesma, apparaît comme le seul moyen de défendre l'unité de l'ordre menacée par la liberté d'opinion qu'autorise le caractère lâche du texte des *Constitutions*. Si cette demande est partagée par un grand nombre de ses collègues, il n'existe pas de consensus sur la manière d'y répondre.

En 1565, le troisième supérieur général Francisco de Borgia promulgue le premier décret sur «les opinions qui doivent être soutenues et enseignées par les nôtres» :

Decretum R. P. N. Generalis Praepositi Francisci Borgiae in mense novembri 1565

[42] *MPSI. II* cit., p. 477-478.

[43] *Ibid.*, p. 496-500.

[44] *Ibid.*, p. 500 : «*Fortasse etiam expediret, circa aliquot praecipuas materias theologiae, aliquot earum quaestiones periculosiores annotare, et indicare quid tenendum*».

1. Nihil defendatur vel doceatur quod adversetur vel deroget vel minus fidei faveat tam in philosophia quam in theologia.

2. Nihil defendatur quod sit contra axiomata recepta philosophorum; qualia sunt : tantum sunt quatuor genera causarum; tantum sunt quatuor elementa, et tria principia rerum naturalium. Ignis est calidus et siccus, aer humidus et calidus etc.

3. Nihil defendatur contra communissimam philosophorum aut theologorum sententiam, ut quod agentia naturalia agant sine medio, etc.

4. Nulla opinio defendatur contra communem, inconsulto superiore aut praefecto.

5. Nulla nova opinio in philosophia aut in theologia introducatur, inconsulto superiore aut praefecto.

Opiniones sustinendae a nostrisque docendae ut verae ac tenendae
[Suivent seize propositions]

Hic ordo praescriptus a praeceptoribus nostris omnino servetur, neque contra propositiones hic scriptas, neque publice neque privatim ullo modo loquantur, neque pietatis neque veritatis neque alterius rei praetextu aliter doceant quam constitutum et definitum est. Haec enim docenda a nostris non solum admonemus sed etiam statuimus[45].

Vingt ans après la fondation de l'ordre, la décennie 1560 est marquée par un intense travail de réflexion et de débat, en écho à la rapide et forte croissance de l'ordre et à la multiplication des collèges corrélative de la diversité des opinions qui s'expriment. Si le décret de Borgia constitue la première réponse institutionnelle à cette crise, il ne la résoudra pas, comme l'indique le non-achèvement du texte de la *Ratio* générale. En 1580, lorsque Claudio Acquaviva, succédant à Mercurian, devient le nouveau préposé général, il reprend ce dossier qui rouvre le débat sur l'*uniformitas et soliditas doctrinae*. La commission à laquelle il confie la charge de rédiger la première version de la *Ratio studiorum* produit deux textes, le *De delectu opinionum* précédé d'un *commentariolus* qui en explique l'utilisation, et la *Ratio studiorum* proprement dite. Chacun des deux textes suit une évolution propre. Le *De delectu* connaît une seconde version en 1588, il est rediscuté par trois professeurs du Collegio Romano en 1589 et est soumis au Saint Office en 1590 : la censure pontificale interdit la publication du document[46]. Le texte est alors

[45] *MPSI. III* cit., p. 382-385.

[46] Il faudrait pouvoir développer ce point qui permettrait, lui aussi, d'éclairer les rapports entre orthodoxie jésuite et orthodoxie catholique. Les arguments du Saint Office, rapidement présentés par M. Zanardi, *op. cit.*, p. 155, sont intéressants dans la mesure où ils pointent le risque qu'il y a à vouloir établir une liste des propositions orthodoxes de saint Thomas. Pour les censeurs, il faut suivre la doctrine du père de l'Église *non concisam, non mutilatam, sed integram*.

distribué, en version manuscrite, auprès des provinciaux pour servir de règle aux professeurs de théologie. La cinquième congrégation générale réunie en 1593 le rejette finalement, car elle refuse d'établir un catalogue détaillé des propositions à défendre ou à prohiber[47]. La *Ratio studiorum* connaît quant à elle deux versions nouvelles en 1591 et 1599 (chacune faisant l'objet de nombreuses discussions organisées à l'échelon provincial), la dernière étant définitivement adoptée en 1615.

En termes de processus d'élaboration d'une orthodoxie, il est important de souligner que les différents documents abordés ici sont autant un produit de l'institution que le résultat de la «demande d'orthodoxie», élément constitutif de sa définition. Ainsi l'engagement de l'institution dans une définition d'orthodoxie n'intervient en général que comme réponse à une demande.

L'orthodoxie comme réajustement permanent : le choix de la censure[48]

Il me semble cependant possible d'aller plus loin dans l'analyse des deux types de réponses proposées par l'institution tels que les illustrent le texte de Borgia d'une part et celui d'Acquaviva d'autre part. En effet, face à la demande d'orthodoxie, l'institution peut répondre de différentes manières. Le général Francisco de Borgia prend en 1565 un décret, qui constitue une «réponse fermée» à la demande d'orthodoxie exprimée dans les collèges. «Réponse fermée» car, à la suite d'un texte qui dessine un cadre d'orthodoxie plutôt souple, il s'agit en définitive de mettre en circulation une liste close de seize propositions, dans la lignée des textes produits par les facultés de théologie médiévales[49]. La forme du «décret», le statut impératif de la liste des propositions (les deux verbes de la dernière phrase dissipent toute ambiguïté sur la nature de la réponse apportée) renforcent le caractère clos de la réponse; parallèlement, la structuration du document en deux paragraphes, dont le premier reprend l'idée que la doctrine n'a pas à faire l'objet d'une définition puisqu'elle se fonde sur un consensus, souligne les limites de la solu-

[47] Voir les décrets 41 et 56, dans *For matters of greater moment* cit., p. 198-199 et 207-208.

[48] S'il n'est pas question ici de rendre compte de l'abondante littérature qui s'est développée sur ce thème, il faut cependant signaler l'importance décisive des travaux de Bruno Neveu, et notamment B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993.

[49] Qu'on pense notamment à la condamnation de l'aristotélisme par l'univer-

tion apportée : en dehors des seize questions résolues par les seize propositions du décret, que faire face aux autres questions, en particulier celles que posent les nouveaux commentaires aristotéliciens? Une réponse à la demande d'orthodoxie qui passerait par une définition en extension n'est pas possible, comme l'indique le fait que dans les années 1580, de nouvelles listes de propositions sont établies dont la longueur varie considérablement, passant, selon les commissions qui les examinèrent, de plus de cinq cents à une centaine[50].

Le général Claude Acquaviva propose un autre type de réponse institutionnelle : à un lexique de l'orthodoxie, il oppose une grammaire. Ayant pris le parti d'abandonner le décret de Borgia, il lui substitue une «réponse ouverte», c'est-à-dire susceptible de faire face à la diversité des situations : abandonner la liste close, organiser, au niveau du centre d'abord, et ensuite des provinces, un collège de censeurs susceptible de gérer l'orthodoxie de l'ordre au cas par cas. Sans entrer dans l'étude des contenus, il faut souligner non seulement la différence de nature avec le texte précédent, mais aussi la différence des destinataires : Acquaviva ne s'adresse pas à tous, mais aux provinciaux[51], avec lesquels il partage la responsabilité de l'unité de l'ordre par la définition de la solidité et de l'uniformité de la doctrine. À l'impossible solution doctrinale proposée par son prédécesseur, Acquaviva oppose une solution institutionnelle, celle qui induit une conception de l'orthodoxie comme négociation permanente, nécessaire au maintien de l'unité du corps.

C'est elle qui se dessine dans la mise en place du collège des réviseurs généraux dont l'histoire reste encore à faire, mais que l'on peut d'ores et déjà définir comme le groupe des spécialistes de l'institution auquel est demandé que *uniformitas et soliditas doctrinae* soient garanties[52]. À travers cette proposition, il s'agit de confier la gestion de l'orthodoxie à des experts, susceptibles aussi d'être des médiateurs. Le collège des réviseurs généraux, qui devait originellement fournir un point de vue préventif sur l'ensemble de la production imprimée des membres de la Compagnie, s'est rapidement attaché aussi aux opinions exprimées à travers les cours ou les thèses soutenues, tous documents qui faisaient l'objet d'une circulation non seu-

sité de Paris, à la fin du XIII[e] siècle. Cf. L. Bianchi et E. Randi, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Rome-Bari, 1990.

[50] Voir M. Zanardi, *op. cit.*, p. 151-155.

[51] Sur les fonctions dans la Compagnie, voir A. Demoustier, *La distinction des fonctions et l'exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus*, dans L. Giard (dir.), *Les jésuites à la Renaissance* cit., p. 3-33.

[52] Le seul travail disponible sur cette question, encore très largement partiel et qui a principalement le mérite de signaler de l'intérêt du fond d'archives est celui de U. Baldini, *Una fonte* cit. On pourra aussi se reporter à A. Romano, *La contre-réforme mathématique* cit., p. 511-516.

lement à l'intérieur des établissements mais aussi à l'intérieur des provinces et hors de la Compagnie[53].

Si donc la censure peut être lue comme l'expression d'une demande d'orthodoxie face aux innovations, elle peut aussi se donner comme le lieu non point tant de la fermeture à l'innovation comme on l'aborde classiquement, mais de la négociation du rapport entre orthodoxie et innovation, et la demande d'orthodoxie, comme demande de cette négociation. Négocier l'introduction de l'innovation, ou produire de l'innovation en explicitant les raisons du rejet de la nouveauté, c'est bien là tout le problème de l'orthodoxie.

Antonella ROMANO

[53] Les vingt volumes de censures encore disponibles aux archives de la Compagnie à Rome ont commencé à retenir mon attention et c'est un chantier en cours qu'il n'est pas encore possible de présenter ici. Les documents conservés devraient permettre d'éclairer le processus précis de négociation entre «demandeurs d'orthodoxie», les professeurs, les recteurs, les provinciaux, et les «énonciateurs de normes», cadres de l'institution : à travers l'examen systématique des censures, on pourra identifier des acteurs de la demande, les thèmes autour desquels se structure cette demande, ce qui permettra de plonger au cœur d'interrogations qui regardent le contenu des enseignements. Si elles peuvent parfaitement être regardées comme un témoignage explicite du caractère conservateur de l'institution, avec toutes les précautions qu'implique leur traitement, les censures doivent aussi permettre d'interroger les motivations des demandeurs d'orthodoxie, les stratégies des experts en orthodoxie, de quitter le plan de l'institution en tant qu'acteur global, pour se rapprocher de celui des membres du corps et des tensions qui le traversent. En opérant ce changement d'échelle, la conception de l'orthodoxie comme négociation permanente peut se repérer à différents niveaux. J'en distinguerai au moins deux : celui du choix des propositions soumises à la censure (par quels acteurs, à quels échelons de la hiérarchie, dans quels contextes culturels), celui de la réponse formulée par les censeurs. Les quelques sondages effectués sur les questions de philosophie naturelle indiquent des micro-processus d'intégration de la modernité par les tenants les plus patentés de la tradition. Le dossier de Giuseppe Biancani, signalé et partiellement publié par U. Baldini, *Dal geocentrismo alfonsino al modello di Brahe. La discussione Grienberger-Biancani*, dans Id., *Legem impone subactis* cit., p. 217-250, est tout à fait intéressant du point de vue de notre propos. Ce jésuite, ancien élève de Clavius, professeur de mathématiques au collège de Parme, bon connaisseur et admirateur de Galilée, est pris dans un dialogue avec son collègue C. Grienberger, lui aussi important mathématicien de la Compagnie, professeur au Collegio Romano, et parallèlement membre du collège des réviseurs généraux. La raison d'être de ce dialogue n'est autre que la censure prononcée par Grienberger sur le manuscrit de la *Cosmographia* de Biancani. Dans cet exemple, avec son statut d'expert, qui justifie sa présence dans le collège des réviseurs généraux, Grienberger fait apparaître la censure plus comme instance de négociation que comme gardienne d'un ordre immuable.

HELEN SILLETT

ORTHODOXY AND HERESY IN THEODORET OF CYRUS' *COMPENDIUM OF HERESIES*

Orthodoxie et hérésie dans le Compendium *de Théodoret de Cyr*

*Cet article explore les rapports entre controverses théologiques et rhétorique de l'orthodoxie et de l'hérésie au V^e siècle. Théodoret de Cyr compose son catalogue des hérésies (*Haereticarum fabularum compendium*) après le concile de Chalcédoine et les longues controverses christologiques qui l'ont précédé. Théodoret transforme le modèle généalogique et linéaire dont il a hérité de la tradition hérésiologique en articulant le* Compendium *autour de catégories doctrinales. Cet article montre que l'expérience de Théodoret en tant que partie prenante des débats christologiques d'une part et l'inconsistance de l'orthodoxie officielle d'autre part déterminent son interprétation de l'histoire de l'hérésie et de l'orthodoxie chrétiennes. En définitive, Théodoret comprend l'orthodoxie dans la continuité de l'hérésie et considère que leur confrontation est positive pour la formulation de la doctrine chrétienne.*

The common structure of early heresiologies is now familiar thanks to Alain Le Boulluec's study of the rhetorical construction of heresy in Greek Christian literature of the second and third centuries[1]. Early writers against heresy – Justin, Irenaeus, Hippolytus and others – built their various narratives around a linear genealogical model in which heresy persisted through a falsified succession of heresiarchs and disciples extending in the Christian era back to the apostolic period and to the figure of Simon Magus. Toward the end of his life, and at some point after the Council of Chalcedon in AD 451, Theodoret of Cyrus wrote his own history of heresy, which he titled "The Discernment between Lies and Truth", though it is more commonly referred to now by the subtitle of the first four books, "The Compendium of Heretical

[1] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e-III^e siècles*, 2 vol., Paris, 1985 (*Collection des études augustiniennes*, 110-111).

Helen Sillett, University of California, Berkeley.

Fables"[2]. In so doing, Theodoret placed himself within the rich and long-established heresiological tradition. When Theodoret composed his compendium, however, the heresiological genre had been quite transformed from its earlier shapes and functions. The great heresiologies of the second and third century were, above all, motivated, engaged refutations. The scope and detail of their arguments demonstrate the seriousness of the threat of the alternative cosmologies and theologies which the heresiologists sought to condemn and neutralize[3]. However scathing their tone, these writers imply an active and anxious dialogue with their intellectual rivals.

By the late-fourth and early-fifth centuries the vibrant, engaged and responsive qualities of the early heresiologies settled into a flatter form, and the intellectual energy which fueled the earlier works was less readily apparent. Dialogue had been replaced by monologue, and no longer was refutation the principal aim of heresiology. The falseness of doctrines was presumed evident, and did not inspire elaborate demonstration. Heresiologies were now encyclopedic epitomes, cataloging the history of heresy through brief descriptions and labels[4]. Despite these transformations, the

[2] *Patrologia graeca*, 83. The date of Theodoret's death is uncertain. E. Honigmann, *Theodoret of Cyrrhus and Basil of Seleucia: the Time of Their Death*, in Id., *Patristic Studies*, Vatican City, 1953 (*Studi e testi*, 173) [repr. 1973], p. 174-184, suggests the latest date, AD 466. More recently, Y. Azéma, *La date de la mort de Théodoret de Cyr*, in *Pallas*, 31, 1984, p. 137-155, has argued instead that he died before Simeon Stylites did in AD 459. I have encountered no opposition to Quasten's dating of the *Compendium* to about AD 453. J. Quasten, *Patrology*, III, Westminster (Maryland), 1963, p. 552. Attempts to fix the date more precisely suggest AD 452. G. M. Cope, *An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus in the* Haereticarum fabularum compendium, Ph.D. diss., Catholic University of America, Washington D.C., 1990, p. 45-53. Theodoret's work consists of five books altogether. The first four give accounts of the heretics and their doctrines. The fifth and final book, "The Compendium of Divine Doctrines", is a catalog of the "orthodox" beliefs which Theodoret believes the heretics to have violated. The compendium awaits a critical edition, and a published translation, though an English translation of the Migne text is available in G. M. Cope's unpublished dissertation (p. 74-356), which I have consulted in the preparation of my translations. According to I. G. Tompkins, *The Relations between Theodoret of Cyrrhus and his Territory, with Particular Reference to the Letters and* Historia Religiosa, Ph.D. diss., Oxford University, 1993, p. 22, P. Sauvet is preparing a new edition of Theodoret's *Compendium*.

[3] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, I, p. 157-184. J. R. Lyman, *The Making of a Heretic: The Life of Origen in Epiphanius' Panarion 64*, in *Studia patristica*, 31, 1997, p. 445-451.

[4] For a discussion of the encyclopaedic handbooks in the West, see J. McClure, *Handbooks Against Heresy in the West from the Late Fourth to the Late Sixth Centuries*, in *Journal of Theological Studies*, n.s., 30, 1979, p. 186-197. Even in his mammoth *Panarion*, with its extended entries for each heretic or heresy,

genealogical, essentially linear narrative endured, and the later heresiologists continued to rely upon the succession of master and disciple to shape their catalogs[5].

Theodoret, however, elected to depart from the traditional and persistent genealogy-based heresiological model, and devised a fundamentally different structure for his catalog of heresies. While he did borrow from his sources the language of heredity to link certain heretics to one another, he rejected the narrative of genealogy as the fundamental organizing principle of his heresiology. Theodoret transformed the linear, chronological tradition he received from his sources, and formulated instead an analytic, non-chronological approach to the history of heresy. Theodoret grouped heretics according to what their doctrines had in common, rather than by simple genealogical association. Theodoret first introduces this doctrinal structure in his preface to the compendium. Outlining the shape of his work as a whole, Theodoret indicates that the first book reveals

> the story of those myths the fathers of which invented another

Epiphanius is interested less in philosophical refutation than in an "accessible" presentation marked by "diatribe and storytelling". J. R. Lyman, *The Making of a Heretic*, p. 446. See also F. Williams, *The* Panarion *of Epiphanius of Salamis. Book 1 (Sects 1-46)*, Leiden, 1987 (*Nag Hammadi Studies*, 35), p. xxi-xxii. The domestication of the earlier, baroque and unwieldy heresiologies into the handbooks and catalogs of later years has led to the suggestion that the genre was all but dead by the close of the fourth century. G. Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo, 1981 (*Studies in Christianity and Judaism*, 1), p. 5-6. This evaluation may be fair if based upon the demand for new details in the description of the beliefs or practices of early heresies. But, as W. Bauer and A. Le Boulluec have demonstrated, the search for neutral information in heresiologies is a misguided goal, even for those of the earlier period. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Philadelphia, 1971; A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*. Heresiologies provide us with representations produced by hostile rivals in a polemical setting. M. Williams' *Rethinking "Gnosticism"*, Princeton, 1996, extends this methodology to question the use of the term "Gnosticism" as a religious category. On the application of the Bauer/Le Boulluec methodology to the realm of text transmission see B. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, Oxford, 1993. Rather than dismissing the later catalogs as mere borrowing or mindless compilation, we must tailor our questions to suit the new form of the heresiological genre.

[5] So, for example, in Augustine's *De haeresibus*, the Heracleonites "received their name from Heracleon, a disciple of the aforementioned heretics". Text and translation in L. Müller, *The De haeresibus of Saint Augustine*, Washington D.C., 1956 (*Patristic Studies*, XC), p. 70-71. On the distinction between the explicit language of and implicit suggestion of the notion of succession see A. Ferreiro, *Sexual Depravity, Doctrinal Error, and Character Assassination in the Fourth Century: Jerome against the Priscillianists*, in *Studia patristica*, 28, 1993, p. 29-38.

> creator, and, having denied the whole world had one beginning, they suggested that there were others which were not principles, and it seemed, they said, that the Lord appeared among men only by illusion[6].

With these words, Theodoret declares that one particular doctrinal category will provide the central theme and organizing principle for the first book of the compendium; only heresiarchs who espouse this sort of error will appear within it. Only after providing a broad doctrinal description does he move on to mention some of the specific heresiarchs he associates with these doctrines. "The first of these doctrines is the inventor Simon Magus, the Samaritan, and the last is Mani, the Persian sorceror"[7]. This list of heretics is merely secondary and supportive of the doctrines to which they adhere. Doctrine thus supersedes genealogy as the thread of continuity linking the various groups and heretics represented in the first book. Theodoret once again privileges doctrine over social associations between heretics in his description of the contents of book two of the compendium. It will discuss, Theodoret tells his reader,

> those in opposition who have held contrary views to these, who agree that there is one beginning of the whole universe, but they call the Lord a mere man[8].

As with book one, Theodoret announces the broad characteristics of the doctrinal error considered in the second book. To warrant inclusion in it, the heretics must share these theological views. Theodoret provides examples of thinkers of this sort:

> Ebion began this heresy and these differing designs persisted through Marcellus and Photinus[9].

Theodoret thus constructs his history around the distinction between two broadly defined doctrinal errors. This system of categorization creates two large groups out of dozens of heretics, with the identification and definition of these groups proceeding from their doctrinal attitudes toward God and the Son. The

[6] *Patrologia graeca*, 83, c. 337 C: «Καὶ τὸ μὲν πρῶτον, τῶν μύθων ἐκείνων τὴν διήγησιν δέξεται, ὧν οἱ πατέρες δημιουργὸν μὲν ἀνέπλασαν ἕτερον, τὴν δὲ μίαν τῶν ὅλων ἀρνηθέντες ἀρχὴν, ἀρχὰς ἑτέρας οὐκ οὔσας ὑπέθεντο, δοκήσει δὲ φανῆναι τὸν Κύριον εἰς ἀνθρώπους ἔφασαν».

[7] *Ibid.*, c. 337 C: «Τούτων δὲ τῶν δογμάτων πρῶτος μὲν εὑρετὴς Σίμων ὁ μάγος ὁ Σαμαρείτης, ἔσχατος δὲ Μάνης ὁ γόης ὁ Πέρσης».

[8] *Ibid.*, c. 337 C: «Τὸ δὲ δεύτερον, τοὺς τἀναντία τούτοις ἐπιδείξει τεθρησκευκότας· οἳ μίαν μὲν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὅλων συνωμολόγησαν, ψιλὸν δὲ ἄνθρωπον τὸν Κύριον προσηγόρευσαν».

[9] *Ibid.*, c. 337 D: «Ταύτης δὲ τῆς αἱρέσεως ἦρξε μὲν Ἐβίων, μέχρι δὲ Μαρκέλλου καὶ Φωτεινοῦ τὰς διαφόρους ἐπινοίας ἐδέξατο».

doctrines of these two groups are "contrary" to one another, and Theodoret counterposes them in the first two books of the compendium. Theodoret lays out at the beginning of his heresiology a doctrinally-driven dialectical scheme, based upon the opposition of two sorts of error.

Theodoret calls attention to this schematization of the history of heresy in a number of ways, underlining the distinction and confrontation between the two main heretical groups. In the first place, Theodoret dramatizes his thematic, doctrinal organization of the history of heretical ideas by making rivals out of the figures of Simon and Ebion. While earlier heresiologists stress Simon's place at the fronthead of Christian heresies, succeeded by all subsequent heresiarchs, Theodoret moves away from this tradition, pulling Simon back from his standard spotlight. Within Theodoret's doctrinal organization, Simon appears as a mere example, joined by many other heretics guilty of a false conception of the Godhead and of the belief that Christ had flesh only in appearance.

Theodoret undercuts Simon's traditional heresiological role still further with his representation of Ebion. Theodoret describes Simon as the inventor of the first sort of doctrinal error in his summary of the first book of the compendium, but he also ascribes an analogous role to Ebion for the second sort of doctrinal error[10]. Just as Simon founded the heresy which destroys the integrity of the Godhead, so Ebion "began" the heresy which, though it did not err in the Godhead, instead imagined the Son to be a mere man[11]. Theodoret devises for Ebion a place as Simon's shadow, an alternate, originating heresiarch, who invented a heresy in contradiction to that of Simon. Ebion's ideas, just like Simon's, went on to spawn a multitude of heresies guilty of similar errors; his doctrines "continued through Marcellus and Photinus". Theodoret thus introduces the history of heresy as the story of the confrontation between these doctrinal errors, enacted by the figures of Simon and Ebion, and their respective successors.

[10] The historicity of Ebion as the founder of the group is doubtful. The Ebionites, a Jewish-Christian group are likely named from the Hebrew for "poor", but some patristic writers constructed an originator after whom the group was named, perhaps to fit them with heresiological tradition. See Justin, *Dialogue* 47, 48; Irenaeus, *Adversus haereses* 1.26.2, 2.21.1; Tertullian, *De praescriptione* 33; Hippolytus, *Refutatio* 1.7.34, 1.9.13-17; Epiphanius, *Panarion* 29, 30; J. E. Taylor *The Phenomenon of Early Jewish-Christianity: Reality or Scholarly Invention*, in *Vigiliae christianae*, 44, 1990, p. 313-334; A. F. J. Klign and G. J. Reininck, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden, 1973, p. 19-43, 67-73.

[11] *Patrologia graeca*, 83, c. 337 D.

The break between books one and two brings Theodoret's analytic structure more sharply into focus – it is at this point that the distinction between the two groups, the fundamentals of Theodoret's taxonomy, are most evident. Here Theodoret shores up his non-linear methodology with a choice metaphor. He refers to the heretics as two armies doing battle with one another, concluding his first book with the statement, "Now I shall move on to another phalanx"[12]. By underlining the rivalry and confrontation between the two principle sorts of heresies, Theodoret justifies his categorical construction of heresy's history.

Theodoret emphasizes this disruption once again with an interjection in the prologue of the second book. Before embarking on his account of the second main type of heresy, and listing the successors to Ebion's doctrinal error, Theodoret returns the narrative to the period of Apostolic activity. Theodoret describes here in his prologue the appearance of Cerinthus who "sowed the tares of his own heresy", after "the wholly-praised John had written the divine Gospel and was still alive"[13]. Although Cerinthus appears in the body of book two after a discussion of the Ebionites and the Nazarenes, and although in the preface to the compendium as a whole Theodoret emphasizes the status of Ebion as Simon's doctrinal rival, here, at the beginning of book two, Theodoret chooses to focus attention on Cerinthus. The substance of his description of Cerinthus and his activities helps to explain this decision. The story of Cerinthus allows Theodoret to expand the parallelism between books one and two, and the confrontation between the two heretical traditions. He apparently possessed a tradition for the activities of Cerinthus which placed him in the apostolic period[14]. Theodoret emphasizes that, just as Simon began his heretical and magical activities in a rivalry with the apostle Peter, so, too, Cerinthus' heresy was born in the apostolic milieu during the lifetime of John. In order to stress the parallelism between the dissemination of the two main types of heresy, in order to create twin, simultaneously developing and competing strands of doctrinal history, Theodoret previews his treatment of Cerinthus.

[12] *Ibid.*, c. 381 B : «Ἐγὼ δὲ ἐπὶ τὴν ἑτέραν μεταβήσομαι φάλαγγα».

[13] *Ibid.*, c. 384 C : «Καὶ Κήρινθον δέ φασιν, Ἰωάννου τοῦ πανευφήμου τοῦ τὸ θεῖον συγγράψαντος Εὐαγγέλιον ἔτι περιόντος, τὰ τῆς οἰκείας αἱρέσεως παρασπεῖραι ζιζάνια».

[14] The *Epistula Apostolorum* describes Simon and Cerinthus as contemporary pseudo-apostles, and warns against their perversions of the truth. W. Schneelmelcher, ed., R. McL. Wilson, tr., *New Testament Apocrypha*, revised edition, vol. 1, Louisville, Kentucky, 1991, p. 254. The activities of "Ebion" were

In these varieties of ways, Theodoret breaks away from the genealogical method of prior heresiological writing, substituting instead a doctrinal organization for heresy in which theological continuity rather than hereditary association between masters and disciples provides the structure for the work. What were the origins and sources of this unusual rhetorical construction? Why was it that Theodoret chose to depart from the strong heresiological tradition he inherited from his sources, and why did he propose instead this particular view of heresy's history instead[15]? I believe the answers to these questions lie in the theological controversies in which Theodoret was a primary participant – the Christological controversies of AD 431 to 451. I read the compendium, and Theodoret's unusual heresiological method, as a literary response to this particular historical setting.

A few details from the narrative of the Christological controversies will serve to contextualize Theodoret's composition of the compendium, and to highlight what was at stake for him in his construction of heresy's history[16]. Between 431 and 451, dyophysite and monophysite Christologies were alternately endorsed by various gatherings of bishops. First Nestorius was condemned at Ephesus by a council under Cyril of Alexandria's guidance. Shortly thereafter Cyril was in turn condemned by a smaller council of Eastern bishops, Nestorius' compatriots, who had been excluded from Cyril's council. The shaky reunion subsequently established between the two main parties was broken in 449, when Eutyches was accused of an extreme monophysite heresy and condemned by a council at Constantinople. Within months the council known as the Latrocinium restored Eutyches and condemned instead more dyophysite bishops, including Theodoret. Chalcedon in its turn reversed this reversal. Thus the formal deliberations and judgments of bishops proved, over the twenty years of the controversy, to be extremely unstable and mutually contradictory, as declared orthodoxy swung back and forth in a pendulum of Christology.

As the only major player to live through all phases of the controversies, Theodoret was uniquely positioned to identify and reflect upon the extreme inconsistencies of these theological

more obscure to Theodoret – Irenaeus, for example, discusses no namesake for the Ebionite heresy.

[15] For Theodoret's sources see G. M. Cope, *An Analysis of the Heresiological Method of Theodoret of Cyrus* cit. n. 1, p. 357-370.

[16] The documents are collected in *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz, Berlin, 1927 (= *ACO*). A narrative and selective synopses are available in English in C. Hefele, *A History of the Councils of the Church*, 3, Edinburgh, 1883. The ecclesiastical histories of Socrates and Evagrius provide ancient accounts.

controversies[17]. Moreover, he suffered personally these vicissitudes, at various points confined to his See, or deposed and exiled. And indeed, Theodoret's disappointment and frustrations with the conciliar process, and his doubts about its legitimacy are strongly represented in the ancient sources[18]. Theodoret's heresiological method may be viewed – at least in part – as a reaction to these circumstances which defined his episcopal life and, for that matter, ecclesiastical life during this period. Theodoret's particular construction of the history of heresy serves to normalize the extreme theological conflict which he witnessed and endured for more than twenty years. According to Theodoret's representation of the history of heretical doctrines in the compendium, conflict is natural and even useful[19].

The two main sorts of heresy defined by Theodoret in his catalog mirror the extremes of Christology espoused as orthodoxy during the controversies. Theodoret defines the first main type of doctrinal error as:

> Those myths the fathers of which invented another creator, and, having denied the whole world had one beginning, they suggested that there were others which were not principles, and it seemed, they said, that the Lord appeared among men only by illusion.

On the other hand there are those myths which "agree that there is one beginning of the whole universe, but they call the Lord a mere man". In essence, the first heresy divides the Godhead, and, more importantly for Theodoret, ascribes insufficient historicity to the incarnation by alleging that it was only the illusion of a man who appeared on earth. The second, while it does not err in the Godhead,

[17] Cyril died in AD 444. Nestorius did not return from exile. John of Antioch died ca. 441/2.

[18] The documents of the Eastern contingent at the first Ephesus complain bitterly about the injustices of procedure at the councils. *Concilium universale Ephesinum*, 1.7.72; 1.7.74; 1.7.75, in *ACO*, I. Theodoret's letters display ire and despondence about the restrictions on his participation at the Latrocinium in 449. See for example *Ep.* 111, 112, 113, in Théodoret de Cyr, *Correspondance*, ed. Y. Azéma, Paris, 1965 (*Sources chrétiennes*, 111), p. 42-67. At Chalcedon he repeatedly tried to avoid stating an anathema against Nestorius, until his interrogators finally bullied it from him.

[19] Le Boulluec notes Origen's apologetic and utilitarian interpretation of the place of heresy in Christian history. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, II, p. 443-447. For Origen, the study of heresies is intellectually or philosophically instructive. «Si l'on a scruté avec soin les sectes du judaïsme et du christianisme on devient un chrétien d'une science très profonde». *Contra Celsum* III, 13.1.10-12, quoted in A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, II, p. 447.

commits the opposing error, by denying divinity to Christ and making the incarnation too historical – he was a man and nothing more. For Theodoret, then, the core point of comparison between the two main heretical groups is Christology, and the errors made by the inadequate simultaneous expression of the humanity and the divinity of Christ. And this was the doctrinal problem at the heart of the Christological controversies. According to Cyril of Alexandria, and other more monophysite thinkers, the christology of Nestorius and his teachers and colleagues distinguished too severely between the divine and human in Christ, and stressed his human qualities at the expense of his divinity. Nestorius and others with more dyophysite inclinations found fault in the monophysite approach which they believed to insult the dignity of the divinity by ascribing to it mutability[20]. So, Theodoret finds in the earliest moments of the history of heresy the twin errors alleged during the crisis of his own time.

Theodoret then places these polar doctrines within a much larger story, a cosmological drama fought between God and the inventor of all evil. In contrast to his predecessors in the heresiological genre, who stress the individual psychological motivations of power-hungry and egomaniacal heretics desiring their own eponymous school, Theodoret emphasizes the presence of the great demon behind the heretics. This demon, thirsting for the destruction of human kind, and innately hostile to the Gospel message, chooses agents on earth to plant his tares among the good, apostolic seeds[21]. And because this cannot sate his destructive urges, he sets in motion another band of agents to war against the truth with teachings in complete opposition[22]. The appearance of the two categories of doctrinal error is thus a kind of demonic overkill, born out of the natural superiority of divine doctrines, and meant to ensure the maximum challenge to Apostolic mission. The demonic institution of heresy, moreover, goes unchallenged by the all-wise Lord. He does not prohibit the spreading of evil seeds, and even foretold the plots of the heretics, and named in advance those whom they would succeed in deceiving[23].

This strategy for understanding the place of doctrinal conflict in

[20] A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, 2nd revised edition, I, Atlanta, 1975, p. 443-483; R. Sellers, *Two Ancient Christologies*, London, 1954.

[21] *Patrologia graeca*, 83, c. 341C.

[22] *Ibid.*, c. 384B.

[23] *Ibid.*, c. 388A. In this regard, Theodoret's construction might be compared to Eusebius' late-model political theology in which persecution is no longer the consequence of the demon's attempt to frustrate the divine message, but is rather God's prerogative, part of the divine agenda. For recent scholarship on Eusebius' political theology, see W. Tabernee, *Eusebius' "Theology of Persecution": As Seen*

Christian history is a way of displacing the action, and of reapportioning the responsibility for dispute and its consequences. Failures in the battle against heresy, and its continued prevalence are accounted for in this schema as part of God's providential plan. Or, to characterize this slightly differently, this strategy actually avoids, suppresses the issue of conflict by adopting a stratospheric perspective which forces those conflicts to recede against the background of a much larger and a much more important story. But if this preemptive narrative seems unsatisfying in the manner in which it sidesteps the conflicts under consideration, Theodoret also constructs in the compendium another strategy, one which addresses the problem of doctrinal disputes more directly, and finds utility in them.

At the beginning of book four of the compendium, the Father of lies, that wholly-evil demon, observes that his two doctrines – that the naked divinity appeared on earth on one hand, and that the human nature, devoid of divinity, performed the divine economy on the other – hold no plausibility to those hearing of them. In response to this, Theodoret tells us, the demon mixed another impiety, which lacked the hyperbole of the former views[24]. Theodoret thus describes the demon producing a synthetic super heresy out of the confrontation between the two main groups, a more sophisticated doctrine which corrects the crude and blatant error of its two antecedents. Theodoret describes here a demonic experiment, the result of which is heretical progress, more specifically, Arianism.

This new synthetic heresy raises a new problem for orthodoxy. Doctrines which before were evidently implausible are now less obviously so. The demon, conscious of the crudity of the former heresies now creates one which may more plausibly be taken as divine doctrine. The greater refinement and sophistication of false doctrines permits the unrecognized intermingling of the divine and the heretical. To illustrate this point, Theodoret recounts that only a "divinely sent blow", kept Arius from infiltrating the community, his truly evil doctrines disguised in sheep's clothing[25].

in the Various Editions of his Church History, in *Journal of Early Christian Studies*, 5-3, 1997, p. 319-334.

[24] *Patrologia graeca*, 83, c. 412B: «Συνιδὼν γὰρ, ὡς μυσαρὰ πᾶσιν εἶναι δοκεῖ τὰ περὶ Θεοῦ τῶν ὅλων παρὰ τῶν ἐκείνου φοιτητῶν εἰρημένα, καὶ τῆς οἰκονομίας οἱ λόγοι τὸ πιθανὸν οὐκ ἐσχήκασιν· οἱ μὲν γὰρ γυμνὴν ἔφασαν ἐπιφανῆναι θεότητα, οἱ δὲ μόνην ἀνθρωπότητα θεότητος ἔρημον τὴν οἰκονομίαν ἐργάσασθαι· ἐκέρασεν ἀσέβειαν ἑκατέρας ἀπηλλαγμένην ὑπερβολῆς».

[25] *Ibid.*, c. 416B. For a discussion of the preoccupation with disguise and duplicity in late antiquity, see T. Shaw, *Wolves in Sheep's Clothing: the Appearance of True and False Piety*, in *Studia patristica*, 39, 1996, p. 127-132.

Theodoret's interpretation of the development of Arianism functions as an explanation, an apology for the inconsistent theologies endorsed at ecclesiastical councils during the course of the fourth-century Trinitarian conflicts. Theological conflict is inevitable when the demon's machinations produce such subtle impostor doctrines. This interpretation applies equally well to the bewildering reversals in the declared orthodoxy of the controversies of his own time – the disputes over Christology. The pendulum-like narrative of both these sets of controversies was possible because heresy looked, to the bishops involved, a lot like orthodoxy – enough so to explain the endorsement and dominance of doctrines subsequently recognized as unorthodox. The demonic plot of heresy in disguise helps Theodoret once again to normalize theological conflict.

Theodoret also suggests, however, that the difficulties posed by these subtle new heresies may actually benefit the expression of orthodox doctrine. The increasing sophistication of heretical doctrines implies, according to Theodoret, progress in the articulation of orthodoxy. "Every heresy is opposed to the teaching of divine words", Theodoret states, and so to describe more developed heretical doctrine is to imply and define in sharper, more precise language the divine doctrine which it fails to imitate[26].

The evolution of Theodoret's own doctrines suggests a likely sensitivity to compromise and synthesis achieved through contest and confrontation. Across the course of his career, Theodoret's Christological language evolved from reliance on more concrete expressions of the nature of the Son, to the use of more abstract ones – "un fait indiscutable", according to Marcel Richard[27]. Richard studies this process of evolution and determines that contact with the theological arguments of his opponent, Cyril of Alexandria, was the precipitating factor in this shift in Theodoret's Christological vocabulary. In other words, Theodoret modified the articulation of his doctrine of Christ, which he firmly held to be orthodox, through a dialectic with a theological rival – one whom Theodoret believed to be unorthodox.

Shortly before his composition of the compendium, Theodoret once again observed this sort of process of synthesis in action. The council at Chalcedon attempted to resolve conflicting mono and dyophysite interpretations of the nature of the incarnation by developing a compromising creed from a base of Antiochene

[26] *Patrologia graeca*, 83, c. 340A: «καὶ πᾶσαν αἵρεσιν τῆς τῶν θείων λογίων διδασκαλίας ἀντίπαλον ἐπιδείξομεν».

[27] M. Richard, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 25, 1936, p. 459-481.

Christology combined with more monophysite language[28]. Shortly after his attendance at Chalcedon, Theodoret represented this sort of synthesis in his compendium. Theodoret concludes his catalog of heresies with a discussion of the heretical doctrines of Nestorius and Eutyches[29]. The doctrines of these two men were the outside poles of Christology espoused during the controversies which culminated in Chalcedon in AD 451 – Nestorius favoring a more dyophysite expression of the incarnation, Eutyches inclined toward a more monophysite one. Theodoret follows his comments about Nestorius and Eutyches with a summary of "divine doctrines", suggesting, finally, that the rejection of those heresies leads inevitably to the articulation of orthodoxy[30].

Theodoret transformed the genealogical method he inherited from his heresiological sources to accommodate the contingencies of ecclesiastical life in the fifth century. Heresiologists prior to Theodoret sought to create distinctions between heresy and orthodoxy by devising for them different social and intellectual genealogies. Even Origen, who conceded that "la séparation passe à l'intérieur du christianisme", nonetheless also repeatedly labored to place heresy outside of the church, revealing a marked tension in his work between heresy's "appartenance et altérité"[31]. Theodoret, rather, turns the issue of the interiority or exteriority of heresy to a more explicit question of discernment – as he demonstrates in the title he assigned his compendium[32]. From moment to moment during the Christological controversies, doctrines declared to be orthodox and those condemned as heresy exchanged places. A guide to the "discernment between lies and truth" becomes necessary when orthodoxy and heresy can be confused for one another, when heresy is in the church and at the councils.

Theodoret extracts a troubled progress from this confused continuum of heresy and orthodoxy, from the absence of boundary

[28] J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, 1977, p. 339-341. The Definition begins with a base of Antiochene christology, and then inserts more monophysite and mitigating adverbs, "unconfusedly, unchangeably, indivisibly, inseparably". For a summary of the various modern interpretations of Chalcedon, see J. Meyendorff, *Imperial Unity, Christian Division*, Crestwood-New York, 1989, p. 176.

[29] *Patrologia graeca*, 83, c. 433A-437D. Quasten rejects suggestions that the chapter on Nestorius is spurious. J. Quasten, *Patrology*, III, p. 552.

[30] Cyril of Jerusalem also interprets orthodoxy as "a middle way" in his *Catechetical Lectures*. See R. Lyman, *A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism*, in M. Barnes and D. Williams (ed.), *Arianism After Arius*, Edinburgh, 1993, p. 45-62, 51.

[31] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, II, p. 452, 460.

[32] *Patrologia graeca*, 83, c. 340 B.

between insider and outsider; heresy grows more sophisticated through its contact with orthodoxy, and the articulation of orthodoxy benefits from its interplay with heresy. But in dismantling genealogy as the foundation for theological discussion, Theodoret also promotes the notion of unity among different theological traditions within Christianity. He neutralizes the social and geographical associations between teacher and student which became the grounds justifying heresy accusations and exclusion during the Christological controversies, and which rendered more concrete the differences between dyophysite and monophysite approaches to Christology[33]. Theodoret presents in his catalog of heresies an alternative model for the relationship between heresy and orthodoxy, and for interpreting conflict and diversity in Christian history. He viewed the consequences of genealogy-based contention as too divisive for the fifth-century church.

Helen SILLETT

[33] For further discussion of the process of disputation, see my *Culture of Controversy. The Christological Disputes of the Early Fifth Century*, Ph. D. diss., University of California, Berkeley, 1999.

CLAIRE SOTINEL

LE CONCILE, L'EMPEREUR, L'ÉVÊQUE

LES STATUTS D'AUTORITÉ DANS LE DÉBAT SUR LES TROIS CHAPITRES

Council, Emperor and Bishop :
Statutes of Authority in the Course of the Three Chapters Controversy

The condemnation of the Three Chapters by Justinian in 545 opens a conflict between eastern and western churches and provokes a schism in Italy. Throughout that complex controversy, different actors called on by the emperor, theological experts, bishops (including the bishop of Rome) and an ecumenical council, define orthodoxy in contradictory ways. This paper analyzes some of the significant stages in that ecclesiastical debate : the emergence of the Three Chapters during a conference with Severian Monophysites, the first western reaction to Justinian's edict, the reversal of Vigilius' position from one of defending the Three Chapters to accepting their condemnation, and the desperate attempts of Roman bishops to heal the schism by reconciling those churches which rejected communion with Rome because of the condemnation. Through the analysis of these different stages of that ecclesiastical affair, I describe the mechanisms by which the legitimacy of the different actors is asserted or contested, and shed light on the relations between orthodoxy and the institutions of church and state. The study focuses on a few points of particular interest : the role played by theological experts who are able to express their opinion more freely because of their lack of authority; the kind of legitimacy called for in issuing the condemnation; the points employed in argument throughout the various conflicts of authority and attempts at reconciliation. The examination of various positions of authority throughout the process of formulating orthodoxy concedes a new approach by the ecclesiastical institution in which boundaries with imperial institutions appear more complex than is often asserted. On the other hand, frequent appeals to institutional authority as a means of formulating orthodoxy seem to be made in vain. No one who is not orthodox can legitimately determine what orthodoxy is.

Claire Sotinel, Université de Bordeaux III.

Le débat des Trois Chapitres, en particulier dans son versant occidental exige une analyse attentive des frontières entre les deux institutions que sont l'Église et l'Empire[1]. Une telle exigence naît au moins de l'impasse à laquelle aboutissent les études traditionnelles, qui raisonnent en termes de concurrence des deux pouvoirs et qui voient dans le politique et le religieux deux branches d'une alternative. L'impasse consiste en ce que l'historien est ainsi conduit à refaire le procès d'une cause dont la validité lui échappe en dissociant un dossier théologique, strictement oriental, d'un débat de politique ecclésiastique opposant l'Orient et l'Occident. La durée exceptionnellement longue de la controverse, prolongée par un schisme en Italie septentrionale, la bonne qualité de la documentation conservée, produite par des partisans d'opinions diverses, et les changements de position explicites de plusieurs acteurs mettent en lumière le processus d'énonciation de l'orthodoxie. Le travail d'identification des acteurs de ce débat et l'analyse des hiérarchies de légitimité révèlent une réalité institutionnelle qui nous autorise à considérer d'une façon nouvelle la question des relations entre politique et religieux. En même temps, cette analyse apparaît comme une illustration de l'hypothèse selon laquelle l'orthodoxie ne contribue pas à fixer l'institution, mais à la redéfinir en permanence. Dans le cas présent, les Églises d'Occident, dans l'effort qu'elles font pour restaurer un consensus brisé par la condamnation des Trois Chapitres, sont obligées de redéfinir les relations qu'elles entretiennent entre elles et avec ce membre éminent de l'institution ecclésiale qu'est le prince. Cette enquête, centrée sur les Églises occidentales, reprend l'ensemble du dossier des Trois Chapitres, depuis les premières réactions au décret impérial, jusqu'aux débats entre les schismatiques d'Histrie et l'évêque de Rome sous le pontificat de Grégoire le Grand[2].

[1] Les principales éditions utilisées sont : *Acta conciliorum oecumenicorum. IV. Concilium uniuersale constantinopolitanum sub Iustiniano habitum*, éd. E. Schwartz, 2 vol., Berlin, 1940 [cité *ACO*, IV]; Justinianus, *Confessio fidei adversus Tria Capitula*, éd. E. Schwarz, dans *Drei dogmatische Schriften Iustinians*, Munich, 1939; *Liber pontificalis*, I, éd. L. Duchesne, Paris, 1886 (cité *Liber pontificalis*); *Pelagii papa epistulae quae supersunt*, éd. P. M. Gassi et C. M. Batlle, Montserrat, 1956 [cité Pelagius I, *Ep.*]; Pelagius II papa, *Epistulae III ad episcopos Istriae*, dans *ACO*, IV, 2, p. 105-132; Victor Tonnennensis episcopus, *Chronica ad annum 567*, dans *Chronica minora*, II, éd. T. Mommsen, Berlin, 1894 (*MGH. AA*, 11), p. 184-206; Vigilius papa, *Epistulae*, dans *Patrologia latina*, 69, col. 15-68; E. Schwartz, *Vigiliusbriefe. Zur Kirchenpolitik Iustinians*, Munich, 1940 (*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil. hist. Abteilung*, 2) [cité *Vigiliusbriefe*]; *Vigilii juramenti testificatio*, dans *ACO*, IV, 1, p. 198-199.

[2] La présentation analytique des étapes du débat est délibérément sommaire. Seuls les points étayant les hypothèses formulées dans la deuxième partie sont davantage développés. Pour un exposé plus complet du dossier, on peut se repor-

Le prince, les évêques et le concile : des légitimités concurrentes?

Il avait semblé possible, dans un premier effort de synthèse, d'analyser l'élaboration d'un débat d'orthodoxie selon un schéma qu'on peut présenter dans les termes suivants : à l'origine d'une affirmation nouvelle d'orthodoxie, on rencontre une proposition qui a suscité une réaction d'inquiétude, de soupçon ou de condamnation. Deux partis se trouvent alors dans une situation de désaccord qui ne peut être résolue sans appel à une évaluation autorisée. Une ou des autorités sont convoquées pour énoncer un jugement reconnu par tous, pour formuler la *recta doctrina* qui permet de distinguer le *christianus* de l'hérétique, maintenant ou restaurant ainsi l'intégrité de l'Église. Mais cette intégrité dogmatique de la *recta fides* retrouvée ou conservée s'accompagne souvent d'une division effective des communautés, lorsque l'hérétique qualifié – qui n'est jamais un homme seul – ne vient pas à résipiscence. Dans un dernier moment, des efforts de réconciliation prolongent alors les premiers débats. Dans le cas des Trois Chapitres, on observe une intéressante série de variations autour de ce processus.

La conférence de 532

Au moment de sa constitution, le dossier apparaît comme un élément secondaire de la discussion alors centenaire entre partisans et adversaires du concile de Chalcédoine. Il est rassemblé une première fois à l'occasion d'un débat public organisé par l'empereur Justinien entre monothéistes sévériens[3] et partisans de Chalcédoine, en 532. Pour la première fois est formulé, parmi les griefs faits au concile de Chalcédoine

> le fait qu'ils acceptèrent Ibas, et en plus, qu'ils l'acceptèrent sur la base de sa lettre à Mari le persan, qu'ils acceptèrent quand elle a été lue devant eux et que, sur cette base, ils retinrent qu'Ibas était orthodoxe. Ils acceptèrent aussi le pernicieux Théodoret, sans qu'il ait renoncé à sa foi corrompue, et ils lui rendirent la prêtrise[4].

Un résumé anonyme de la conférence, contenu dans un manuscrit syriaque du VIII[e] siècle, relate la fin des débats. Après plusieurs

ter à A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. L'Église de Constantinople au VI[e] siècle*, Paris, 1993 [1[re] éd. Londres, 1989], p. 541-606.

[3] Innocentius episcopus Maroniae, *De collatione cum Seuerianis habita*, dans *ACO*, IV, 2, p. 171 : «*orientales episcopi qui cum Seuero a sancta catholica et apostolica ecclesia separati sunt*».

[4] S. Brock, *The conversation with the Syrian Orthodox under Justinian (532)*, dans *Orientalia christiana periodica*, 47, 1981, p. 88.

tentatives inefficaces pour inciter les sévériens à entreprendre une démarche de réconciliation avec les autres Églises, Justinien, présent à la dernière séance, obtient comme seule suggestion de «supprimer les libelles des Romains auxquels ont souscrit tous les évêques qui occupent aujourd'hui des sièges épiscopaux». L'empereur «bien embarrassé», propose d'anathématiser

> Diodore, Théodore, Théodoret, Ibas, Nestorius et Eutychès et d'accepter les douze *capitula* du saint Cyrille, en anathématisant ce qui a été écrit contre eux, de confesser une nature de Dieu le Verbe incarné, de ne pas anathématiser ceux qui disent deux natures après l'union ineffable, mais ceux qui partagent le Christ en deux natures, comme une ruse trouvée auparavant par ceux qui ont les mêmes idées que Nestorius, pendant que leurs adversaires confessaient les deux natures unies et non pas séparées, d'accepter le concile de Chalcédoine en tant qu'il condamne Eutychès, de ne pas le recevoir dans la définition de foi, mais de cesser d'anathématiser la lettre de Léon et de ne pas condamner les libelles des Romains. Mais ces choses ne convainquirent pas les orthodoxes[5].

Ainsi, Théodore, Théodoret et Ibas sont ajoutés à une liste de théologiens anathématisés depuis longtemps.

Les évêques sévériens, qui se donnent, dans le texte syriaque de la conférence, le nom d'évêques «orthodoxes», sont séparés de la communion des Églises impériales et de Rome parce qu'ils refusent les formulations du concile de Chalcédoine. Ils introduisent les Trois Chapitres au nom de leur orthodoxie pour rectifier une décision autrefois prise au cours du concile, non pour proposer une nouveauté. Selon les actes syriaques, ce sont eux qui interrogent l'orthodoxie des chalcédoniens, ces derniers étant, au cours de la conférence, dans une position défensive. La version latine donnée par Innocent de Maronée ne dément pas entièrement ce point de vue. La question des Antiochiens est à peine moins centrale, mais seuls Théodoret de Cyr et Ibas sont mentionnés, effectivement à l'initiative des sévériens. Les chalcédoniens ont reproché à leurs adversaires, aux temps de Basilisque et de Zénon, d'avoir introduit des nouveautés qui scandalisaient les orthodoxes[6]. Les sévériens rétorquent de manière provocante :

[5] *Le colloque monophysite de 531*, éd. F. Nau, dans *Patrologia orientalis*, 13-2, Paris, 1919, p. 192-196; S. Brock, *The conversation* cit., p. 116. La traduction de Nau ne permet pas de déterminer si c'est bien l'empereur qui fait la proposition. Brock est plus net.

[6] Innocentius, *De collatione* cit., p. 180, l. 23-24 : «*Ad euersionem fidei facta sunt et orthodoxos non sine causa scandalizant*».

Ibas ergo et Theodoritus sicut rectae fidei suscepti sunt a synodo et sicut rectae fidei in diuinis diptycis recitantur?

et la réponse positive de leurs adversaires leur paraît une preuve supplémentaire du caractère hérétique du concile de Chalcédoine; la question est réitérée trois fois : pour Théodoret, pour Ibas, pour la lettre à Mari.

On doit, pour cette première étape, insister sur deux points. En premier lieu, la préhistoire de l'affaire des Trois Chapitres s'inscrit parmi les épisodes tardifs des débats chalcédoniens. D'autre part, l'effort de réconciliation entrepris par l'empereur présente des caractéristiques particulières. Le débat organisé à l'initiative de Justinien est soigneusement dissocié de tout exercice apparent d'autorité : l'empereur annonce qu'il ne participe pas à la conférence[7] bien que, présent à la dernière séance, il intervienne ès qualité, menaçant les sévériens d'exil, sans mettre pour autant sa menace à exécution. L'organisation d'une conférence, qui réunit des experts en nombre égal, sans relation d'autorité entre eux, écarte aussi toute possibilité de jugement, un jugement au demeurant inutile puisque la sentence a déjà été rendue. Mais l'organisation d'une conférence permet aussi d'ouvrir de nouvelles discussions. Proposés par les sévériens, les noms de Théodore, Théodoret et Ibas sont repris quelques années plus tard par l'empereur. Revenu au silence pendant plus de dix ans, le dossier alors constitué apparaît de nouveau en 544 lorsque l'évêque Anthime de Trébizonde[8] qui, en 532, siégeait pourtant avec les chalcédoniens, se fait le promoteur de leur condamnation. Les Trois Chapitres, en quelque sorte «inventés» par les sévériens, adversaires de Chalcédoine, deviennent quelques années plus tard l'objet du décret de Justinien.

Le décret de 543/544

Justinien publie en 543/544 un texte condamnant les Trois Chapitres[9]. L'empereur reprend ainsi à son compte le dossier ouvert par les sévériens, mais dans une perspective nouvelle. Il ne s'agit plus de dénoncer Chalcédoine parce que le concile a reçu Théodoret et Ibas, mais de purifier ce concile de toute accusation d'hérésie en écartant des opinions manifestement hérétiques. Le terme «manifestement»

[7] *Ibid.*, p. 169, l. 21 : «*Nolo autem sub mei praesentia fieri collationem, ne in contemptu ueniant*».

[8] Il nous importe peu, ici, de scruter les motivations de Théodore Askidas, dont on dit habituellement qu'il a voulu se venger de la condamnation d'Origène, «ein teuflische Plan» selon E. Schwartz (*Vigiliusbriefe*, p. 52).

[9] Sur cet édit, perdu dans sa version originale, voir R. Devreesse, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Cité du Vatican, 1948 (*Studi e testi*, 141), p. 206, note 1.

est important, parce que les débats d'orthodoxie sont justement la recherche d'une zone de consensus[10], de lieux du discours où il n'est plus besoin de prouver la vérité d'une opinion. Entre les sévériens et Justinien, la dénonciation des Trois Chapitres est un objet d'entente, à partir duquel l'empereur espère peut-être restaurer l'union avec les monophysites. Mais en publiant son décret, Justinien se met dans la situation d'introduire une nouveauté, de formuler de façon nouvelle une opinion, même s'il aspire à expliciter une vérité; l'adhésion à son décret exige qu'il fasse l'objet d'un même accord avec tous les acteurs concernés[11]. Or, en prenant la forme d'un décret impérial, l'opinion de Justinien s'inscrit dans un fonctionnement institutionnel qui exige l'acquiescement d'autres autorités, celles des sièges patriarcaux, y compris Rome, réconciliée avec les Églises orientales et l'empereur depuis 536[12]. Faut-il avec Eduard Schwartz parler d'une «autokratische Methode»? Il n'est certes pas original qu'un empereur prenne une initiative de politique religieuse; Constantin en avait établi le modèle avec la convocation d'un concile œcuménique. Est-il plus anormal que l'empereur porte un jugement sur une matière religieuse? Les instances ecclésiastiques, qu'elles soient favorables ou hostiles à la condamnation, ne formulent pas ce reproche, ni du vivant de Justinien, ni après sa mort (avant la période moderne). À vrai dire, d'une certaine façon, l'impossibilité de porter un jugement pèse sur tous les membres de l'Église; les énoncés de doctrine visent à expliciter ce qui est vrai de toute éternité. Ainsi, Justinien ne porte pas un jugement, il déduit de principes acquis la condamnation de Théodore de Mopsueste, des écrits de Théodoret contre Cyrille d'Alexandrie et de la lettre d'Ibas. Mais ce qu'il affirme faire n'est pas ce qui est perçu : les destinataires de son édit le comprennent comme une innovation en contradiction avec le concile de Chalcédoine. Quant à la méthode, on peut se demander s'il existe une différence de nature entre les décrets de Justinien contre Origène ou les Trois Chapitres d'une part, et certains décrets contre les hérétiques du livre 16 du Code théodosien. La perte du

[10] Je maintiens l'expression de consensus, malgré les discussions dont elle a fait l'objet au cours de la rencontre romaine. Je lui donne son sens traditionnel d'«accord de plusieurs personnes, ou de plusieurs textes, dans un domaine déterminé», en anglais de «shared body of views».

[11] Comme cela s'est passé, quelques années plus tôt, avec le décret qui condamne l'origénisme.

[12] Facundus ep. Hermianensis, *Contra Mocianum scholasticum*, éd. J.-M. Clément et R. Vander, Turnhout, 1974 (*Corpus christianorum. Series latina*, 90A), p. 403-404; Vigilius, *Constitutum de tribus capitulis*, dans *Epistulae imperatorum... Avellana quae dicitur collectio*, éd. O. Günther, Vienne, 1895 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 35-1), 83, p. 318, 4; *Vigiliusbriefe*, p. 56.

texte du décret de 543/544 rend la réponse incertaine. Si on trouve suspect que les textes de Justinien soient adressés à des évêques, selon les hiérarchies ecclésiastiques précisées dans les conciles, c'est toute la conception de l'Empire tardif qu'il faut questionner. Il est sans doute moins fécond de dénoncer l'autocratie que d'observer une politique qui, portant jusqu'au bout la conviction qu'il ne peut rien y avoir de nouveau en matière d'orthodoxie, se sent habilitée à énoncer ce qui est, abolissant les frontières – si elles ont jamais existé – entre l'autorité du prince et celle des évêques.

Le décret de Justinien rencontre l'opposition des évêques qui craignent que la condamnation des Trois Chapitres soit une atteinte au concile de Chalcédoine. Seul l'évêque de Constantinople, Menas, accepte d'y souscrire après avoir en vain essayé de temporiser; les trois autres patriarches orientaux subordonnent leur signature à celle du pape, pendant que le nouvel apocrisiaire romain à Constantinople, le diacre Stephanus, annonce le refus romain et se sépare de la communion de Menas, une position radicale qui ne fait pas l'unanimité des occidentaux présents auprès de l'empereur[13]. L'opinion de Justinien a été perçue comme une nouveauté sortant de la *recta fides* consensuelle. Les évêques orientaux demandent vérification de l'orthodoxie de cette mesure par une autre autorité en matière de foi, celle de l'évêque de Rome. Du moins on peut supposer que c'est le sens de leur démarche, que nous ne connaissons que par les récits qu'en proposent les adversaires de la condamnation. On remarquera que les intentions des deux groupes concurrents sont en accord sur les objectifs (honorer le concile de Chalcédoine, maintenir la foi en conformité avec la tradition), mais en désaccord sur les moyens (condamner les Trois Chapitres).

L'intervention du pape Vigile

Le 25 novembre 545, le pape Vigile est emmené, peut-être sous la contrainte, par les hommes de l'empereur et conduit en Sicile[14], sans que nous soyons assurés que son enlèvement est immédiatement causé par le débat sur les Trois Chapitres : les péripéties de la guerre gothique menaçaient de soustraire bientôt le pape au contrôle impérial. Pendant l'année qu'il passe en Sicile, Vigile est entouré d'adversaires déterminés de la condamnation des Trois Cha-

[13] Facundus ep. Hermianensis, *Pro defensione Trium Capitulorum* cit., IV, 3-4, p. 122-124.

[14] *Liber pontificalis*, I, p. 297.

pitres, les diacres romains Pélage et Stephanus, l'évêque de Milan Datius. Dans le même temps, le diacre Ferrandus de Carthage, consulté par les diacres romains Pélage et Anatole, expose à son tour les raisons de s'opposer à la condamnation[15]. Tous voient dans le décret impérial une intolérable atteinte à l'intégrité du concile de Chalcédoine et Vigile approuve leur intransigeance vis à vis des orientaux, en particulier l'excommunication de Menas par Stephanus. Dans ce premier moment de la réflexion occidentale, on est frappé de voir que le décret de Justinien est considéré comme nul et non avenu. Ferrandus de Carthage écrit comme s'il était questionné sur un problème ouvert, et ne cite pas une fois le nom de l'empereur.

Vigile arrive enfin à Constantinople, le 25 janvier 547, et y reçoit un accueil magnifique[16]. Commence un séjour long et douloureux, au cours duquel s'affrontent l'empereur, décidé à obtenir l'adhésion du pape, ce dernier, hésitant entre les convictions occidentales et le désir de maintenir l'unité avec les Églises orientales et l'empereur, et un groupe d'opposants radicaux à toute atteinte au concile de Chalcédoine. Après une période de résistance, le pape accepte de renouer avec la communion de Menas le 29 juin 547[17]. C'est sans doute avant cette date que l'évêque Facundus d'Hermiane compose un premier ouvrage *Pro defensione Trium Capitulorum*[18], tandis que le pape rédige des lettres secrètes par lesquelles il s'engage à condamner les Trois Chapitres[19]. Au début de 548, il consulte tous les évêques présents à Constantinople au cours d'une réunion remplacée ensuite par des entretiens individuels avec les évêques, démarche dénoncée ultérieurement par ses adversaires[20]. Le 11 avril 548, Vigile publie le *Iudicatum*, un texte qu'il veut voir remplacer l'édit de Justinien : dans une première partie, il y condamne les Trois Chapitres, dans la

[15] Ferrandus diaconus Carthaginensis, *Ep.* 6, dans *Patrologia latina*, 67, col. 921-928.

[16] *Liber pontificalis*, I, p. 297-298.

[17] Facundus, *Contra Mocianum* cit., p. 410 et *ACO*, IV, 1, p. 187-188.

[18] Facundus, *Pro defensione* cit., p. 1-398; voir A. Fraisse, *Une image historique nuancée de l'hérésie : Facundus d'Hermiane*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 96, 1995, p. 185-197. L'ouvrage est composé alors que Vigile n'a pas encore pris parti en faveur de la condamnation, au plus tard avant 550, mais sans doute entre juin 547 et avril 548 : J.-M. Clément et R. Vander, dans Facundus Hermianensis, *Opera omnia* cit., p. xii.

[19] Lettres produites par l'empereur pendant le concile, au cours de la première session : *ACO*, IV, 1, p. 12; contestées par les occidentaux, elles ont pu être interpolées : K. J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles... III-1. Depuis le 5e concile œcuménique jusqu'au début de l'iconoclasme*, Paris, 1909, p. 103, E. Schwartz, dans *ACO*, IV, 1, p. 87, note.

[20] Facundus, *Pro defensione* cit., *praef.* 11-12, p. 3; Id., *Contra Mocianum* cit., 25-33, p. 406-408.

seconde, il professe son respect absolu pour Chalcédoine[21]. Il soumet ce texte à l'approbation de son entourage, favorisant ainsi vraisemblablement le retour à la communion avec les orientaux, mais soulevant de nouvelles difficultés pour les occidentaux, comme en témoigne l'excommunication de deux moines africains, Felix et Lampridius, qui ont refusé d'y souscrire[22]. Entre 548 et 550, l'opposition occidentale s'organise : des diacres romains font campagne contre la condamnation des Trois Chapitres, avec un succès indiscutable en Italie, en Afrique, en Gaule et en Illyricum[23]. En 549, les évêques d'Illyricum déposent Benenatus de Iustiniana Prima, qui a accepté la condamnation des Trois Chapitres, et l'année suivante, un synode africain excommunie Vigile jusqu'à résipiscence[24]. Devant tant d'opposition, Vigile excommunie les plus résolus de ses opposants, les diacres Rusticus et Sebastianus[25], et obtient de Justinien le retrait du *Iudicatum*, au cours d'une négociation secrète pendant laquelle il prête serment, sur les clous de la Passion et sur l'évangile, qu'il n'œuvrera pas contre la condamnation, tandis que l'empereur promet solennellement de ne plus intervenir directement avant que les autorités ecclésiastiques ne se soient prononcées dans un concile général[26].

Dans les mois qui suivent, l'opposition s'exaspère entre les différents partis. Justinien entreprend à la fois la préparation du concile et l'élimination des adversaires de la condamnation, Facundus d'Hermiane publie un pamphlet amer dirigé en même temps contre l'empereur et contre le pape[27]. En juillet 551, Justinien se pense assez fort pour publier un nouvel édit contre les Trois Chapitres. Il fait porter le texte au pape par Théodore Askidas et suscite ainsi une réaction ferme du pape : Vigile menace d'excommunier tous ceux qui y adhéreraient, et met sa menace à exécution le 14 juillet 551 en quittant le palais de Placidie où il résidait pour aller se réfugier dans l'église de Saint-Pierre-in-Hormisda[28], d'où il renouvelle son excommunication[29]. Justinien envoie le préteur urbain déloger les opposants par la force, une entreprise qui échoue grâce à l'intervention

[21] *Gesta concilii, Actio I*, dans *ACO*, IV, 1, p. 11-12.

[22] Voir note 25.

[23] *Ep. Clericorum Mediolanensium ad legatos Francorum qui Constantinopolim profiscibantur*, dans *Vigiliusbriefe*, p. 22.

[24] Victor Tonnonnensis, *Chronica ad a. 549 et 550* cit., p. 202.

[25] Vigilius, *Ep. ad Rusticum et Sebastianum*, dans *ACO*, IV, 2, p. 188-194.

[26] Pièce produite pendant le concile, en l'absence de Vigile : *Vigilii iuramenti testificatio*, dans *ACO*, IV, 1, p. 198-199.

[27] Facundus, *Contra Mocianum* cit., p. 401-416.

[28] Vigilius, *Ep.* 1, dans *Vigiliusbriefe*, p. 1-10.

[29] Id., *Ep.* 2, *ibid.*, p. 10-15.

de la foule scandalisée de tant de brutalité[30]. Peu de temps après, Vigile accepte de regagner la palais de Placidie, Justinien ayant promis de ne plus chercher à extorquer des décisions en matière ecclésiastique, un serment aussi mal respecté que les précédents. De nouveau, Vigile s'échappe pour se réfugier, avec ses derniers fidèles, dans la basilique de Sainte-Euphémie de Chalcédoine. Le 5 février, en dépit des entreprises de réconciliation de Justinien, Vigile, depuis Chalcédoine, publie un texte dans lequel il rappelle tous les événements récents, exige le respect des décisions pontificales et du concile de Chalcédoine et rend publiques les excommunications prononcées au mois d'août de 551[31]. Les excommuniés capitulent en souscrivant un texte par lequel ils demandent l'annulation de l'édit de 551, condamnent les violences exercées contre le pape et refusent les relations avec les adversaires de ce dernier. Vigile regagne Constantinople le 24 août 552[32].

Le concile de Constantinople

Le concile qui se réunit à Constantinople ne confirme pas la victoire fragile remportée par le pape. Réunissant pour l'essentiel des évêques orientaux, il s'ouvre par la lecture d'une lettre de Justinien demandant ratification de la condamnation des Trois Chapitres. Le pape fait une dernière tentative le 20 avril en demandant un délai de vingt jours avant de rendre une sentence définitive sur les Trois Chapitres, mais le concile s'ouvre le 4 mai, sans en tenir compte. Lors de la première séance, on lit une lettre de Justinien aux pères du concile révélant toutes les tractations secrètes menées par le pape et disqualifiant formellement toutes ses interventions à venir. Le concile demande en vain à Vigile de venir siéger ou, au moins, d'envoyer un légat. Le 12 mai, deux jours après l'expiration du délai demandé par le pape, et sans qu'aucun texte n'ait encore été envoyé par lui, le concile entreprend le procès des Trois Chapitres. L'achèvement par Vigile du *constitutum de Tribus Capitulis*[33] n'a aucune incidence sur le déroulement des sessions. Le pape tente vainement de le faire lire par l'assemblée ou par l'empereur. Le 25 mai, il reçoit une fin définitive de non recevoir : pour Justinien, si le *constitutum* confirme la condamnation des Trois Chapitres, il est superflu; s'il refuse la condamnation, il est sans valeur. Le 26 mai, les évêques du concile entendent la relation de la légation de la veille et,

[30] *Ep. clericorum Mediolanensium ad legatos Francorum* cit., p. 22.
[31] Vigilius, *Ep. uniuerso populo Dei*, dans *Patrologia latina*, 69, col. 53-59.
[32] Vigilius, *Constitutum*, dans *ACO*, IV, 2, p. 231-234.
[33] *Ibid.*, 5, p. 230-320.

sur une suggestion impériale, excommunient Vigile. La huitième et dernière session, le 2 juin 553, publie les arrêts du concile[34].

La réception des Trois Chapitres en Occident

La répression impériale dirigée contre l'entourage de Vigile, passible des condamnations réservées aux hérétiques, isole le pape pendant six mois. Le 8 décembre 553, il adresse à Eutychius, qui a remplacé Menas à la tête de l'Église de Constantinople, une lettre qui lui permet d'être restauré dans la communion byzantine dès les fêtes de Noël[35]. Le 23 février 554, il publie le «*Iudicatum* de la deuxième indiction», texte dans lequel il condamne les Trois Chapitres dans les mêmes termes que le concile[36]. Son diacre Pélage continue quelques temps à s'opposer à la condamnation des Trois Chapitres. Il rédige après 554, alors qu'il est interné dans un monastère, plusieurs écrits dont seul nous est parvenu, le pamphlet *In defensione Trium Capitulorum*[37]. Selon le récit que donne le chroniqueur africain Victor de Tonnona, après la mort de Vigile, au cours du voyage qui le ramenait à Rome :

> Pélage autrefois défenseur des Trois Chapitres, revient d'exil à la demande du prince Justinien [...] et condamnant ce qu'il avait récemment défendu avec une grande constance, est ordonné évêque de l'Église de Rome par des prévaricateurs[38].

Ainsi s'est opéré un deuxième retournement d'opinion. Ce qui était jugé comme une menace contre l'orthodoxie doit maintenant être justifié. Pendant le demi siècle qui suit, Pélage et ses successeurs se trouvent, en Occident, dans la position de qui doit justifier l'introduction d'une nouveauté dans la formulation de la doctrine, face à des opposants qui se réclament de la fidélité immuable à la tradition, argument caractéristique de tous les débats en orthodoxie. Pendant tout son pontificat, Pélage doit justifier son adhésion au concile de Constantinople. Il le fait bien sûr d'abord en énonçant l'étendue de l'accord partagé entre ses adversaires et lui : la foi des quatre premiers conciles. Il le fait aussi en invoquant la liste de ses prédécesseurs orthodoxes, cette généalogie garante de la valeur du siège et de son titulaire. Mais, dans des textes ultérieurs, il est aussi

[34] *ACO*, IV, 1, p. 1-231.

[35] Vigilius, *Ep. ad Eutychium*, dans *Patrologia latina*, 69, col. 121-127.

[36] *Ex Vigilii papae epistula aduersus Tria Capitula*, dans *ACO*, IV, 2, p. 138-168.

[37] Pelagius I, *Ep.* 80 cit., p. 196-197; Id., *In defensione Trium Capitulorum*, éd. R. Devreesse, Cité du Vatican, 1933 (*Studi e testi*, 57).

[38] Victor Tonnonnensis, *Chronica ad a. 558* cit., p. 204.

amené à le faire en des termes plus strictement institutionnels : il n'est pas admissible d'être opposé à l'évêque de Rome[39].

Il est tentant et facile de se limiter à une lecture superficielle, anecdotique, de cette inversion de situation. Il est plus intéressant de remarquer que l'adhésion tardive des évêques de Rome à la condamnation des Trois Chapitres oblige à répéter le débat avec de nouveaux acteurs. Les chrétiens d'Occident, rois barbares, officiels romains, évêques d'Italie ou de Gaule, seuls ou en concile, soupçonnent l'orthodoxie de Rome. Au cours des années, les ralliements à Rome se font plus nombreux, au point que, à partir de 568, on a affaire à un schisme nettement défini dans les Églises de la province de *Venetia et Histria*. En Occident, le débat sur les Trois Chapitres n'a pas connu de rebondissement doctrinal; au désir de ses contradicteurs de réunir un synode pour décider de la position à adopter sur le concile de Constantinople, on répond par l'autorité de la chose jugée et la supériorité du concile œcuménique[40], sans que l'argumentation romaine réussisse à rallier à sa cause tous ses adversaires.

Lorsque, en 585, le pape Pélage II renoue le dialogue avec les partisans des Trois Chapitres, il a affaire à des Églises peu nombreuses, mais séparées de Rome depuis trois générations d'évêques. Entre Pélage Ier et son successeur, les positions ne sont pas inversées comme elles l'avaient été entre Vigile et Pélage : Rome est toujours sur la défensive, son orthodoxie soupçonnée par les schismatiques. Les trois lettres adressées par le pape aux évêques d'Histrie (la dernière est rédigée par le futur pape Grégoire[41]) reprennent de nouveau le dossier, mais l'approche de la question est en partie nouvelle. Si l'évêque de Rome accepte de rendre compte de sa *recta fides*, il peut maintenant se faire à son tour l'accusateur de ses interlocuteurs, parce que

> voici que dans le monde entier la sainte Église universelle resplendit de son unité radieuse, et pourtant elle doit supporter l'ombre que fait votre division. Partout, elle se maintient dans la règle de la foi, mais la blessure qu'elle porte du fait de votre arrachement lui interdit de se réjouir de son salut[42].

[39] J'ai traité plus en détail la politique de Pélage I dans C. Sotinel, *La réception de l'affaire des Trois Chapitres en Occident*, dans *Histoire du christianisme. 3. Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris, 1998, p. 427-455.

[40] Pelagius I, *Ep.* 59, p. 156-158.

[41] La démonstration convaincante en a été faite récemment par P. Meyvaert, *A letter of Pelagius II composed by Gregory the Great*, dans J. C. Cavadini (éd.), *Gregory the Great : a symposium*, Notre Dame (IN), 1996, p. 94-116.

[42] Pelagius II, *Ep.* 4, dans *Gregorii I papae registrum epistolarum lib. VIII-XIV*, éd. P. Ewald et L. M. Hartmann, Berlin, 1893 (*MGH. Epist.*, 2), p. 450, 20.

L'institution elle-même devient le moyen de vérifier l'orthodoxie du propos, puisque c'est l'unité des Églises qui devient le garant du salut. À cette affirmation, les partisans des Trois Chapitres opposent eux aussi une légitimité institutionnelle, celle de la cohésion de leurs propres Églises régionales.

Cette étape est donc caractérisée par un dernier déplacement du débat. L'institution y prend une place nouvelle, elle est désignée d'une manière plus fréquemment abstraite; on ne parle plus des Églises, comme le faisaient Vigile ou Pélage I, mais de l'Église catholique, ou universelle; parallèlement, dans les trois lettres de Pélage II comme dans la correspondance de Grégoire ou les quelques textes écrits par les tenants des Trois Chapitres, le cadre institutionnel est davantage limité à l'Église, reléguant l'Empire à un horizon plus lointain, ne mentionnant plus l'empereur que comme un détenteur de la force armée, susceptible d'imposer la contrainte ou de protéger les plaignants. De façon significative, les évêques de *Venetia et Histria*, en 590, demandent à Maurice d'interdire toute action à leur encontre, dénonçant

> le scandale de l'Église, qui au temps du prince Justinien de divine mémoire, a troublé les Églises du monde entier[43].

Les légitimités institutionnelles

À partir du moment où le débat contradictoire est ouvert, les autorités concurrentes sont en compétition pour affirmer la légitimité de leur point de vue. On entend les voix de l'empereur, des évêques s'exprimant individuellement ou en groupe, de celui de Rome en particulier, de clercs convoqués au débat comme experts, du concile œcuménique enfin. Je voudrais m'intéresser à présent à la façon dont chacun utilise sa place dans l'institution pour justifier l'autorité de son discours : la façon dont il en parle, la façon dont cette autorité est reçue, éventuellement contestée, et le rôle de cette référence à l'autorité institutionnelle dans l'évolution du débat.

[43] *Suggerendum dominum nostrum*, dans *ACO*, IV, 2, p. 133, 8-10; les évêques, dont certains sont depuis 568 soumis à la domination politique des Lombards, s'adressent à l'empereur pour demander protection contre les entreprises pontificales, en lui exposant tout ce qu'il perdrait en abandonnant les seuls partisans de la *respublica* qui demeurent dans la région.

Les experts théologiques

La question de la légitimité institutionnelle des experts théologiques n'est pas abordée systématiquement dans les textes qu'ils nous ont laissés. Ainsi, Ferrandus de Carthage, simple diacre, adresse sa lettre à «ses saints frères et collègues Pélage et Anatole» et expose sa doctrine sans justifier à aucun moment son intervention. Il est très attentif, dans sa lettre, à préciser la hiérarchie des autorités, mais lui-même parle comme si sa légitimité à représenter la juste doctrine allait entièrement de soi.

Dans son discours, il n'y a que deux acteurs indifférenciés : «eux» (ceux qui ont émis la proposition sur laquelle il est interrogé, et qui ne sont jamais plus précisément désignés) et «nous». La doctrine orthodoxe est présentée par l'utilisation de la première personne, au singulier ou au pluriel. Ferrandus, parce qu'il fait partie de l'Église universelle (*ecclesia catholica*), est habilité à parler en son nom. Cette autorité repose sur le caractère à la fois implicite et évident de la juste doctrine («*Lex enim patris fulget, quantum mihi uidetur, in canonicis libris*»). Pour autant, Ferrandus ne néglige pas l'existence d'autorités institutionnelles : pour affirmer avec plus de force l'orthodoxie intangible de Chalcédoine, il affirme :

> Les conciles universels, principalement ceux auxquels l'Église romaine donne son acquiescement, tiennent la deuxième place en matière d'autorité après les livres canoniques[44].

Lui-même n'invoque pas son statut clérical et ne se sent pas légitimé institutionnellement à prendre position dans le débat. Il termine sa lettre en disant :

> Voici, interrogé, je n'ai pu me taire à cause de l'obéissance, répondant du disciple aux maîtres, de l'ignorant aux savants, du plus petit aux plus grands. Examinez, par charité, je vous le demande, si cette modeste réponse a pu saisir la vérité[45].

Au-delà de l'expression rhétorique de l'humilité, il faut peut-être reconnaître un espace de liberté en matière d'expression de la foi qui permet de mieux comprendre, rétrospectivement, l'organisation par Justinien de la conférence de 532. Les évêques sévériens ont pu venir à Constantinople, munis de laisser-passer qui les protègent de la loi impériale, et ils ont pu exprimer librement leur opinion dissidente

[44] Ferrandus, *Ep.* 6 cit., 7, col. 926a.
[45] *Ibid.*, col. 928b.

de celle de l'Église impériale. Dans le débat lui-même, les statuts institutionnels n'ont jamais été mis en avant mais, au cours de la dernière journée, celle à laquelle participe Justinien, alors que l'empereur sollicite des actes qui feraient progresser l'union, les évêques sévériens eux-mêmes marquent les limites de cette liberté. À la proposition

> d'aller auprès des patriarches de Rome, d'Antioche et de Jérusalem pour les persuader ou pour traiter de la paix de l'Église. Les orthodoxes dirent : «La règle ne permet pas que cinq humbles évêques, qui étaient évêques dans de petites villes, règlent à eux seuls quelque chose au sujet de la foi[46].»

L'expertise théologique ne résout rien, parce qu'elle est dépourvue à la fois de l'autorité que confère l'institution et de celle de la tradition. Même d'une compétence fameuse, comme l'est sans doute Facundus d'Hermiane, l'expert n'est pas un «Père» par la seule vertu de sa science. Il doit ainsi à cette indétermination une réelle liberté de parole. Les évêques sévériens de 432 peuvent dire à Justinien, qui leur demande de jurer de ne pas procéder à des ordinations pour éviter l'exil :

> Les lois divines ne permettent pas aux prêtres de jurer, de même qu'il n'est pas sans danger pour un homme de transgresser l'ordre impérial[47].

Quant à Facundus, il s'adresse à l'empereur en lui disant :

> J'ai toujours approuvé, très clément empereur, la confession de ta foi, conforme aux définitions du grand concile de Chalcédoine, et je l'ai défendue contre de nombreux contradicteurs[48].

Facundus n'a pas besoin de préciser à quel titre il peut se poser en juge de la foi de l'empereur, puisqu'il n'en a aucun. Mais le prix de sa liberté de parole, et en même temps sa source, est son insignifiance même dans le débat d'orthodoxie.

Anathématiser

On pourrait penser que le statut institutionnel prend une importance nouvelle quand le temps est venu de prononcer un jugement, de parler avec autorité. Le cas se présente d'abord dans les différents écrits du pape Vigile et dans les actes du concile. L'autorité institutionnelle de Vigile se manifeste par des actes plus que par des paroles. Selon les extraits du *Iudicatum* de 548 cités par Justinien dans

[46] *Le colloque monophysite de 531* cit., p. 193.
[47] *Ibid.*, p. 194.
[48] Facundus, *Pro defensione* cit., 1, 1, p. 4.

sa lettre au concile, il anathématise d'autorité, sans justifier son acte[49]. Mais cet anathème doit-il être considéré comme une sentence nouvelle, expression de l'autorité supérieure du siège romain, qui peut juger sans concile pour toute l'Église, ou comme l'explicitation d'une évidence, la simple déduction d'une condamnation antérieure – celle du nestorianisme –, ainsi que le début de la citation rapportée par l'empereur le suggère[50]? Il ne s'agit pas là, bien sûr, d'une véritable alternative. Déduire une norme d'une valeur, c'est l'essence du processus d'orthodoxie[51]. Mais, dans le déroulement des événements, ce processus génère une ambiguïté institutionnelle ou, au moins, autorise l'imprécision. En tenant compte de cette ambiguïté, on comprend plus facilement que la politique de l'empereur, la multiplication de ses interventions, ne puisse faire l'objet de protestations.

> Justinien n'a pas, comme c'était son droit et son devoir, agi en protégeant et abritant l'Église de sa main, mais il l'a traitée avec l'arbitraire illimité du despote; sur cette thèse, des historiens de la classe de Diehl et de Bury ont construit leurs exposés et ont à juste titre emporté l'adhésion[52].

Ainsi commence la magistrale enquête de Schwartz sur la politique ecclésiastique de Justinien. Les interventions déterminantes de l'empereur dans l'affaire des Trois Chapitres concourent pour leur part à ce jugement sans appel. Examiner de quelle façon son rôle est institutionnellement justifié, par lui ou par les autres acteurs du débat, donne curieusement le moyen, non de contredire ce jugement, mais de renoncer à cette façon d'aborder la question.

Justinien, dans la lettre qu'il adresse au concile de Constantinople, et qui est lue par le silentiaire Theodorus en ouverture de la première séance, situe explicitement son action comme consubstantielle à sa fonction impériale. Il énumère une liste d'empereurs, depuis Constantin, qui sont intervenus dans les décisions doctrinales, une généalogie qui rappelle inévitablement les généalogies d'évêques orthodoxes ou les filiations d'hérétiques qui tissent toute référence à la tradition[53].

> Ainsi en tous ces événements à travers des temps divers, nos

[49] Iustinianus, *Forma ante synodum lecta*, dans *ACO*, IV, 2, p. 11-12.

[50] Il écrit «*quoniam in his quae nobis de nomine Theodori Mopsuestini scripta porrecta sunt, multa contraria rectae fidei releguntur* [...] *ideo anathematizamus Theodorum, etc.*».

[51] Voir dans ce volume l'exposé d'É. Rebillard.

[52] E. Schwartz, dans *Vigiliusbriefe*, p. 32 (= 276).

[53] Voir *supra* note 39.

pères avaient corroboré et confirmé par leurs lois ce qui avait été jugé dans le concile, et ils expulsèrent les hérétiques qui tentaient de résister aux définitions des quatre saints conciles et de troubler les Églises[54].

Lorsqu'il a reçu l'empire (que Dieu lui a confié), Justinien a poursuivi leur politique en cherchant à réunir «les prêtres divisés des saintes Églises de Dieu», en donnant satisfaction à bien des contradicteurs de Chalcédoine, en expulsant des Églises et des monastères ceux qui persévéraient. L'intervention dans l'enseignement[55] est une partie du rôle traditionnel de l'empereur chrétien, qui consiste à faire appliquer les décisions d'un concile. L'empereur présente ensuite sa version du déroulement du débat sur les Trois Chapitres. Dans un premier temps, il a repéré l'introduction d'éléments impies, qu'on peut qualifier de crypto-nestoriens, dans la prédication. Il s'agit des Trois Chapitres. Ensuite, lui qui suit «les saints pères» et veut «prêcher une foi droite sans aucune tâche dans les Églises de Dieu et retrancher les entreprises des impies», il interroge les évêques qui manifestent leur volonté, confessent la *recta fides* et condamnent l'impiété. À la suite de cette condamnation prononcée par les évêques, certains persistent dans l'erreur, et l'empereur convoque alors les évêques en concile à Constantinople. «Comme le pape Vigile venait dans la ville impériale», l'empereur l'a interrogé sur son opinion, et celui-ci, «non pas deux fois, mais plusieurs et par écrit», a anathématisé les Trois Chapitres.

Il est intéressant de voir comment Justinien s'applique à reproduire, dans le récit qu'il donne des événements de 545 à 553, le schéma idéal du débat d'orthodoxie et comment, à l'intérieur de ce schéma, il conforme son intervention au rôle tenu dans d'autres épisodes par ses prédécesseurs. Pas plus dans le domaine institutionnel que dans celui de la doctrine, l'innovation n'est licite, même pour «l'arbitraire illimité du despote». Justinien ne prétend pas à plus d'autorité en matière d'orthodoxie qu'un diacre de Carthage ou un moine irlandais[56]. Au moment de formuler le jugement, sa place dans l'institution ne peut être invoquée, sinon en ce qu'elle l'amène, conformément à la tradition, à faire prêcher la foi droite et à expulser les hérétiques.

On comprend ainsi que les prises de position de l'empereur

[54] Iustinianus, *Forma ante synodum* cit., p. 10.

[55] *Ibid.* : «*Fecimus praedicari eandem sanctam synodum cum praedictis aliis sanctis tribus conciliis in dei ecclesiis*».

[56] Je pense à l'intervention, au début du siècle suivant, de Colomban écrivant à l'évêque de Rome après avoir pris connaissance du schisme à la cour lombarde : *Columbani opera*, éd. G. S. M. Walker, Dublin, 1970 (*Scriptores latini Hiberniae*, 2), p. XXIX.

semblent faire l'objet d'un accord de la part des ecclésiastiques, y compris les partisans des Trois Chapitres. Ni Facundus d'Hermiane, ni Pélage dans le pamphlet qu'il rédige en exil, ne mettent jamais en cause l'empereur[57]. Lui reprocher ses opinions théologiques serait lui reconnaître une compétence en ce domaine; lui reprocher sa politique répressive serait courir le plus grand danger. On retrouve la situation des évêques de 532, refusant d'adhérer à la théologie de l'empereur, mais reconnaissant «qu'il n'est pas sans danger pour un homme de transgresser l'ordre impérial»[58].

Conflits d'autorité

Si le débat sur l'autorité de l'empereur est verrouillé par l'accord de tous sur son rôle dans l'institution, il n'en est pas de même pour la concurrence entre diverses autorités ecclésiastiques. Plutôt que de conflit, on pourrait parler d'incertitude sur la qualité de l'autorité des conciles et des évêques, en particulier celui de Rome. La légitimité de principe du concile œcuménique n'est contestée par personne, mais Ferrandus de Carthage, qui en affirme la supériorité en termes d'autorité, formulant un principe qui pourrait être de droit ecclésiastique, prolonge son commentaire sur la valeur éminente de Chalcédoine en l'affirmant

> *nec dignitas inferior* [aux conciles précédents], *nec numerus paruus, nec auctoritas minor, nec ignobilis electio, nec superflua praesumptio, nec insipiens deliberatio, nec uulgaris assensus, nec infructuosus labor, nec tranquilitati Ecclesiarum contrarius*[59].

Ce qui revient en premier lieu à relativiser la valeur d'un concile universel, dont la valeur serait ainsi proportionnelle au nombre des évêques rassemblés, mais aussi à sortir d'un raisonnement de type juridico-institutionnel, à sortir de la formulation de principe qu'il donne lui-même dans le même texte, ce qui, en fait, interdit de considérer un concile universel, en soi, comme une autorité nécessairement légitime. L'autorité du concile est légitime s'il fait la preuve de son orthodoxie. Ce n'est pas l'institution conciliaire qui fait l'orthodoxie, mais l'orthodoxie qui qualifie le concile comme institution.

[57] Voir le commentaire étonné qu'en fait R. Devreesse, dans *Pelagii diaconi Ecclesiae romanae In defensione trium capitulorum* cit. n. 37, p. xli, note 3.

[58] Cf. *supra* note 47.

[59] Ferrandus, *Ep.* 6 cit. col. 925.

La question est abordée d'une autre façon encore par Vigile lui-même, dans ses derniers efforts pour éviter la condamnation des Trois Chapitres. Lorsque une délégation du concile vient lui demander de se joindre à eux, il refuse «en disant qu'il y avait beaucoup d'évêques orientaux, et bien peu avec lui» et demande à l'empereur de faire venir des évêques d'Italie[60]. Cette demande est repoussée, et les délégués du concile protestent non seulement parce que la demande du pape est irréalisable, mais parce que «nous sommes en communion et unis avec vous», et satisfaire son exigence reviendrait à ce qu'on «divise les Occidentaux des Orientaux, qui sont unis et croient les mêmes choses». Ils protestent d'autre part que, dans les conciles antérieurs, les Occidentaux n'étaient pas plus nombreux. Le pape propose alors, à défaut d'une forte délégation d'évêques latins, «que nous nous réunissions en nombre égal. Que je choisisse trois évêques pour se réunir avec moi, et que se réunissent trois patriarches et un évêque, afin que nous nous trouvions quatre et quatre, et donnions une sentence par écrit sur les Trois Chapitres». Cette nouvelle proposition est repoussée. *Non decet* d'abord parce que l'égalité serait fausse, car un des patriarches (celui de Rome) aurait trois évêques avec lui, alors que les trois autres réunis n'en auraient qu'un. Une vraie égalité supposerait que chaque patriarche soit accompagné du même nombre d'évêques et, de toutes façons, il ne serait pas décent qu'une affaire soit jugée par quelques évêques seulement, quand une telle multitude est rassemblée[61].

Nous avons ici un désaccord profond sur les mécanismes d'autorité : en rejetant la proposition de Vigile, les délégués contestent implicitement tout statut d'exception à l'évêque de Rome. En proposant une conférence des patriarches, Vigile nie la validité du concile. Le débat sur la représentativité des pères du concile est riche de significations. La proposition de Vigile suppose la reconnaissance d'une diversité d'opinions sur la question posée, et la nécessité d'un débat. La réponse des Orientaux, «*qui uniti sibi inuicem sunt et eadem sapiunt*» suggère que le concile a pour seule tâche de confirmer la foi, d'énoncer ce qui est déjà su, d'expliciter l'évidence. En proposant de remplacer le concile par une conférence ou, au moins, de le retarder, le pape exprime indirectement son accord sur cette

[60] L'objection n'est pas nouvelle. C'est par exemple celle que font les évêques ariens au concile d'Aquilée de 381.

[61] *Relatio iudicium et episcoporum de Vigilii responsis*, dans *ACO*, IV, 1, p. 25. Les enjeux de cette arithmétique sont importants. Celle des Orientaux consacre l'infériorité de l'Occident, qui ne compte qu'un seul patriarche, mais la demande du pape nie implicitement la supériorité de Rome sur les autres sièges patriarcaux.

conception. S'il faut une représentation équitable des différentes opinions, c'est que le moment du concile n'est pas encore arrivé, nous revenons au temps des experts.

On rencontre dans cette discussion plusieurs points notables. On aura remarqué combien, au cœur même de la contestation réciproque des compétences, les arguments restent implicites. Ni l'évêque de Rome, ni les délégués du concile ne justifient leur position d'autorité. On retrouve aussi ce qui a déjà été observé à propos des interventions des théologiens ou de l'empereur : le statut d'autorité est d'autant plus fuyant en matière d'orthodoxie qu'il ne s'agit jamais de la construire, mais de la dire. Ainsi, pour l'évêque de Rome comme pour les autres acteurs du débat, l'unique légitimité énonçable pour porter une sentence d'orthodoxie, est d'être orthodoxe. C'est d'ailleurs un contexte dans lequel le mot lui-même est utilisé, comme en témoignent des écrits de Vigile présentés dans le concile. Une des lettres adressées à l'empereur pendant le séjour à Constantinople commence par :

> *Nos semper per uirtutem sanctae trinitatis haeretici numquam fuimus neque sumus*[62],

et une autre :

> *Nos semper per uirtutem sanctae trinitatis haeretici numquam fuimus aliquando neque sumus, absit, sed ex infantia et Christiani et orthodoxi et fuimus et sumus*[63].

La situation est plus frappante encore lorsqu'on en vient à l'excommunication du pape. Lors de la même séance, ayant prouvé par les lettres de Vigile, que le pape a changé d'opinion sur les Trois Chapitres, on lit une lettre de Justinien affirmant que

> Le très religieux pape de l'ancienne Rome [s'est rendu lui-même] étranger à l'Église catholique en défendant l'impiété des chapitres et, d'autre part, en se séparant de lui-même de votre communion [...]. Puis donc qu'il s'est rendu étranger aux chrétiens, nous avons jugé que son nom ne sera pas récité dans les saints diptyques, afin que nous ne nous trouvions pas, par ce moyen, en communication avec les impiétés de Nestorius et de Théodore [...]. L'unité avec le siège apostolique, nous la servons et vous la gardez, ceci est certain. La transformation de Vigile, ou de qui que ce soit d'autre, ne peut en effet nuire à la paix des Églises.

Le concile répond :

> Les projets du très pieux empereur sont conformes (*congrua sunt*) aux travaux qu'il a accomplis pour l'unité des saintes Églises.

[62] Vigilius, *Ep. ad Iustinianum*, dans *ACO*, IV, 1, p. 187.
[63] Vigilius, *Ep. ad Theodoram*, dans *ACO*, IV, 1, p. 188.

> Que nous servions donc l'unité avec le siège apostolique de la sacro-sainte Église de l'ancienne Rome en accomplissant tout selon la teneur du rescrit impérial (*apex*) qui vient d'être lu[64].

Ainsi, la réalité de l'importance de Rome n'est pas entièrement évacuée, mais le statut particulier du siège apostolique n'est en rien le garant de l'orthodoxie de son titulaire aux yeux de l'empereur ou des pères du concile. L'orthodoxie est invoquée ici pour modifier ce qu'on pourrait considérer comme une hiérarchie institutionnelle acquise. Malgré la violence faite au statut de l'évêque de Rome, on aurait sans doute tort, en lisant ce texte, d'exagérer le rôle joué par l'empereur. Ce serait oublier qu'un concile africain a aussi excommunié Vigile, et que des conciles italiens ont refusé la communion de Pélage.

En réalité, il y a bien pourtant une différence entre les Églises grecques et latines. La référence au statut d'autorité du siège de Rome n'est explicitée par le pape que lorsqu'il s'adresse aux Églises d'Occident. C'est alors que la position institutionnelle devient argument d'orthodoxie, comme c'est déjà le cas dans la lettre encyclique relatant les événements de 550-552. Lorsque Vigile dit que ses interlocuteurs «savent que nous prêchons, tenons et défendons cette foi qui est livrée par l'apôtre et qui est gardée inviolable par ses successeurs»[65], il utilise un argument formulé pour la première fois par son prédécesseur Léon pour asseoir son autorité doctrinale et inverse la logique de l'orthodoxie : le statut du pape dans l'Église est le garant de son orthodoxie.

Réconcilier

L'incompréhension générale que suscite l'adhésion de Vigile au concile de Constantinople oblige ses successeurs, à commencer par Pélage, à répondre aux soupçons portés sur la foi défendue à Rome. De l'argumentation du pape Pélage pour résoudre la difficulté, nous n'avons gardé que trois types de lettres : celles adressées en Gaule, une lettre adressée à des évêques de *Tuscia Annonaria* désireux de rester séparés de sa communion, et plusieurs lettres adressées à des laïcs, sans doute tous des officiels byzantins, installés en Italie du Nord où les Églises persistent dans la séparation. Le discours du pape varie selon le statut de ses interlocuteurs.

[64] *ACO*, IV, 2, p. 183-202 pour l'ensemble de la séance. La lecture de la lettre de Vigile et l'excommunication de Vigile ont lieu au début de la séance.

[65] Vigilius, *Ep. uniuerso populo Dei* cit. n. 31, col. 56b.

À l'évêque d'Arles et au roi Childepert, Pélage n'oppose aux soupçons que l'affirmation répétée de sa foi dans les quatre conciles œcuméniques et l'assurance que l'Église de Dieu n'a rien à craindre en matière de foi[66], acceptant de relire l'histoire récente du débat pour justifier son changement d'opinion comme une erreur commise quand il était «*incautus et ignarus*»[67]. Avec les évêques italiens, il ne s'agit plus de donner d'abord des gages d'orthodoxie, mais de contester la légitimité du soupçon lui-même sur la base des positions respectives d'autorité. Ainsi, Pélage commence sa lettre aux évêques de *Tuscia Annonaria* en invoquant l'institution : si les Toscans croient ne se séparer que de Pélage, c'est qu'ils sont oublieux de l'autorité apostolique, par laquelle Rome s'identifie à l'Église universelle[68]. Ce n'est qu'ensuite, «pour que ne demeure auprès de vous, ou parmi le troupeau qui vous est confié, aucun soupçon à propos de notre foi», qu'il formule sa profession de foi dans les quatre synodes[69].

Si les lettres concernant le schisme d'Aquilée sont adressées à des fonctionnaires impériaux, ce n'est pas à l'initiative de Pélage. Ce sont eux qui transmettent au pape ce soupçon d'hétérodoxie que semblent partager toutes les Églises d'Occident. En leur répondant, Pélage expose une approche strictement institutionnelle du débat (il est vrai que l'interlocuteur n'est pas supposé partager le soupçon des évêques italiens). Lorsque, en février de 559, des évêques de *Venetia et Histria* réclament la réunion d'un nouveau concile, Pélage conteste cette prétention en disant :

> Qu'ils apprennent que non seulement ils ne peuvent prétendre être l'Église universelle, mais ils ne peuvent même pas être appelés une part de l'ensemble, ni comptés au nombre des membres du Christ sinon réunis à l'assise des sièges apostoliques[70], libérés de l'aridité de leur séparation[71].

S'adressant au patrice, il lui expose

[66] Pelagius I, *Ep.* 1 à 9 cit., p. 1-30.

[67] Pelagius I, *Ep.* 19 cit., p. 55-61.

[68] Pelagius I, *Ep.* 10 cit., p. 32 : «*satis mirati sumus ita uos apostolicae auctoritatis oblitos, ut diuisionem uestram an uniuersali ecclesia meo etiam uolueritis, quod absit, consensu firmari*».

[69] *Ibid.*, p. 33.

[70] Noter le pluriel.

[71] Pelagius I, *Ep.* 24 cit., p. 74 : «*discant aliquando non modo se generalem ecclesiam non esse, sed nec generalis quidem partem dici posse, nisi, cum fundamento apostolicarum adunata sedium, a praecis[s]ionis suae ariditate liberata, in Christi membris coepit numerari.*»

> Ainsi tu apprends que l'Église est une, et qu'elle ne peut périr tant qu'elle est constituée sur la souche de l'Église apostolique[72].

Je ne suis pas sûre qu'il faille considérer comme exclusivement rhétorique l'effort du pape pour apprendre à ses interlocuteurs que se séparer de Rome suppose qu'on se sépare de l'Église universelle. Certes, cette idée n'est pas nouvelle, elle a récemment été développée par ses prédécesseurs au cours du schisme d'Acace. Mais il y a chez Pélage un effort d'explicitation de cette tradition, qui pose en norme de type presque juridique que la seule communion à Rome garantit l'appartenance à l'Église. La persistance même du schisme en Italie du Nord prouve que cette conception de la situation romaine ne faisait pas l'objet d'un accord universel et sans réserve. La correspondance échangée entre son successeur, Pélage II, et les évêques de *Venetia et Histria* témoigne des progrès réalisés dans la conception du statut d'autorité de l'Église de Rome entre 561 et 585.

La première lettre de Pélage II est une justification de foi encadrée par deux affirmations d'autorité. Elle commence ainsi :

> Considérez, mes frères, que la vérité ne peut mentir, et que la foi de Pierre ne peut être ébranlée dans l'éternité, ni changer (*quassari poterit nec mutari*)[73]

et se termine par :

> Considérez que quiconque ne serait pas dans la paix et dans l'unité de l'Église ne pourrait avoir Dieu[74],

propos qui encadrent une profession destinée à donner

> satisfaction à propos de l'intégrité de notre foi, afin qu'aucun soupçon ne puisse demeurer dans votre cœur à notre sujet[75].

C'est dire que la fusion s'est opérée entre la situation institutionnelle du locuteur et la rectitude de sa foi. L'orthodoxie de cette proposition est contestée puisque la deuxième lettre est entièrement consacrée à la justifier, en se fondant sur des textes augustiniens se rapportant au donatisme, comme si un nouveau débat s'engageait, dont le sujet serait le fondement institutionnel de l'autorité doctrinale de Rome. La démarche adoptée par Grégoire dans la troisième lettre de Pélage dont il est l'auteur est plus intéressante que la référence à la tradition patristique incarnée par Augustin. La troisième lettre est la seule qui reprenne, plus de trente ans après le concile, la discussion sur les Trois Chapitres eux-mêmes. Son auteur

[72] *Ibid.* p. 76.
[73] Pelagius II papa, *Ep.* I cit., p. 105.
[74] *Ibid.*, p. 107.
[75] *Ibid.*, p. 106.

procède en essayant d'élargir au maximum la zone de concorde entre partisans et adversaires de la condamnation, et il ne dissocie pas l'accord sur les autorités énonciatrices de l'accord sur le contenu de la doctrine : les évêques schismatiques partagent avec Rome la foi des quatre premiers conciles, ce qui est répété jusqu'à satiété depuis l'origine du débat, mais ils partagent aussi la reconnaissance de l'autorité des conciles et du siège romain, jusqu'à Vigile inclus[76]. Implicitement, en nommant «Justinien de pieuse mémoire»[77], le pape étend l'accord institutionnel à l'empereur. Ayant ainsi réduit la dissension au changement d'opinion de Vigile, il peut déplacer le terrain de la discussion. Les évêques schismatiques ont fondé leur opinion sur des textes lacunaires et fautifs, une erreur partagée pendant plusieurs années par Vigile, qui rend compte de son changement d'opinion et leur ouvre la possibilité de le suivre. Le pape peut alors dénoncer l'hérésie des Trois Chapitres, une hérésie qui n'a pas besoin de démonstration :

> Considérez, je vous en prie, très chers frères, si les écrits de Théodore s'accordent aux vues des prophètes, des évangiles et des apôtres, eux qui nient que Dieu soit notre rédempteur, dans des audaces iniques; considérez si cette lettre semble s'accorder aux vues des prophètes, des évangiles et des apôtres, dans laquelle il défend Nestorius, l'ennemi de l'Église, et accuse Cyrille, le défenseur de l'Église; considérez si les écrits de Théodoret s'accordent aux vues des prophètes, des évangiles et des apôtres, écrits que lui-même, converti par la suite, condamne le premier parce qu'ils ont été écrits contre la juste foi (*contra rectam fidem*)[78].

Si les interlocuteurs du pape sont orthodoxes, il doit leur suffire de considérer les Trois Chapitres pour les condamner, puisque la reconnaissance de l'hérésie est la pierre de touche de l'orthodoxe, comme l'écrit le pape en une formule parfaitement circulaire à propos de Théodoret de Cyr : «*aperte anathema in Nestorium protulit seque orthodoxum monstrauit*»[79].

Ainsi, avec cette dernière lettre, la position d'autorité est devenue un élément constitutif de l'énonciation de l'orthodoxie, une situation assez différente des incertitudes observées à Constantinople avec Vigile. Le silence observé sur la position doctrinale actuelle de Rome dans la dernière lettre du pontificat de Pélage exprime seulement le retour à l'accord implicite sur ce point, et nous avons vu que

[76] C'est ainsi que nous apprenons que les partisans des Trois Chapitres protestaient, comme les pères du concile de Constantinople, de leur attachement au siège apostolique lui-même en la personne de Vigile résistant à la condamnation.

[77] Pelagius I, *Ep.* cit., p. 113.

[78] *Ibid.*, p. 117.

[79] *Ibid.*, p. 129.

cet accord est l'essence même de l'orthodoxie. D'ailleurs, toute la politique mise en œuvre par Grégoire, devenu pape en 590, confirme cette analyse[80].

* * *

Au terme de ces réflexions, on peut suggérer deux éléments de conclusion. L'étude des positions d'autorité dans le processus de formulation de l'orthodoxie permet une approche renouvelée de l'institution ecclésiastique. Ses frontières avec l'institution politique apparaissent comme brouillées. En s'interrogeant sur la place de l'empereur dans l'Église et sur celle des Églises dans l'Empire, on se demande dans quelle mesure de telles questions sont pertinentes dans le cadre de l'Empire tardif. Une fois de plus, on observe l'impossibilité pour l'historien d'envisager séparément les deux réalités de l'autorité du pontife et du pouvoir du prince. D'autre part, dans toutes les étapes de la controverse sur les Trois Chapitres, on est frappé par l'inefficacité de la définition institutionnelle des autorités lorsqu'il s'agit d'orthodoxie. Dans tous les cas de figure, la fonction institutionnelle elle-même n'est reconnue que lorsqu'elle s'identifie de façon immanente avec l'orthodoxie. Mais, paradoxalement, c'est parfois cette identification au cours des débats de doctrine qui est l'occasion de la reconnaissance de la fonction institutionnelle; en cela, l'orthodoxie contribue à «fabriquer» de l'institution.

Claire SOTINEL

[80] R. Markus, *Gregory the Great and his world*, Cambridge, 1997, p. 125-142.

DEUXIÈME PARTIE

TABLE RONDE HISTORIOGRAPHIQUE
(Paris, 30 novembre 1996)

ALAIN LE BOULLUEC

ORTHODOXIE ET HÉRÉSIE AUX PREMIERS SIÈCLES DANS L'HISTORIOGRAPHIE RÉCENTE

La réflexion historiographique sur la notion d'orthodoxie, quand elle s'applique au christianisme antique, se heurte à plusieurs difficultés. L'une d'elles est que le terme lui-même, ὀρθοδοξία, apparaît assez tard dans les sources. Une autre tient à l'influence prolongée des modèles mis en place par l'apologétique ancienne et reformulés à partir du XVI^e^ siècle pour imposer, de l'intérieur, les traits caractéristiques de ce que serait l'Église véritable. Il faut tenir compte aussi des conceptions diverses, qui restent souvent implicites, d'une essence du christianisme, qui transcenderait des formes contingentes, selon des perspectives qui réitèrent constamment la question inextricable des origines. Ainsi l'historien court le risque de reproduire des discours issus de controverses théologiques, ecclésiologiques, confessionnelles, même lorsqu'il conteste ceux dont il a repéré le tour apologétique.

Quelques remarques, tout d'abord, sur la terminologie antique. Le substantif féminin ὀρθοδοξία n'est pas employé par les auteurs chrétiens avant Méthode d'Olympe, à la fin du III^e^ siècle[1]. Encore Méthode ne lui donne-t-il pas le sens normatif et religieux d'«orthodoxie», mais celui d'«opinion droite», dans l'ordre du raisonnement[2]. Il faut attendre le IV^e^ siècle pour voir ce nom chargé des ré-

[1] Voir G. W. H. Lampe (éd.), *A patristic Greek lexicon*, Oxford, 1961, *s. v.*

[2] Dans le traité *Sur la résurrection*, I, 54 (cité par Épiphane, *Panarion*, 64, 46, 2), Méthode critique une exégèse de Ps 65, 11 qu'il accuse de faire violence au texte, «ce qui relève plutôt de l'absurdité que de l'opinion droite (ὅπερ ἀτοπίας μᾶλλον ἢ ὀρθοδοξίας ἐστίν).» Cet emploi s'inscrit dans l'usage non chrétien du verbe ὀρθοδοξέω, attesté dès Aristote, au sens de «opiner correctement» (voir H. G. Liddell et R. Scott, *A Greek-English lexicon*, 9^e^ éd. revue par H. S. Jones, Oxford, 1940, et le *Supplement*, Oxford, 1968, *s. v.*). La valeur non prégnante du verbe, dans cette tradition, est illustrée par Alexandre d'Aphrodise (III^e^ siècle de l'ère commune), qui distingue la simple «opinion droite» (ὀρθοδοξεῖν) de la «science» (ἐπίστασθαι), gardant quelque chose de la connotation péjorative de δόξα, «opinion», depuis Platon. Notons que le sens fort donné par les chrétiens à ὀρθοδοξία est une innovation et que ὀρθόδοξος n'est pas usité dans le domaine

Alain Le Boulluec, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris.

férences qui précisent l'identité normative et doctrinale de la religion chrétienne. Eusèbe de Césarée oppose l'«orthodoxie» à l'«hérésie», ou à l'«hétérodoxie», et la qualifie de «ecclésiastique» ou de «apostolique»[3]. Il l'identifie à la «foi» (ou la «doctrine») «véritable»[4]. À l'époque de la christianisation de l'Empire, les défenseurs du concile de Nicée, dans les documents officiels, opposent l'«orthodoxie», c'est-à-dire l'enseignement du concile, à l'erreur arienne[5]. C'est au temps d'Athanase que la notion se constitue pleinement[6]. L'émergence du terme ὀρθόδοξος est parallèle. Comme adjectif, Méthode en fait l'épithète du «raisonnement», dans un contexte exégétique, pour rejeter des interprétations qui violentent les Écritures[7]. Il lui arrive cependant de l'associer explicitement à la doctrine véritable[8]. Mais c'est au IVe siècle que l'adjectif qualifie fermement la foi de l'Église, par opposition à l'hérésie, ou des jugements en matière de doctrine[9], ou des écrits[10], ou des évêques[11]. Comme substantif, le terme désigne, chez les défenseurs du concile de Nicée, ceux qui se réclament de sa doctrine[12].

À une époque plus ancienne, c'est un autre composé en ὀρθο- qui sert à évoquer la rectitude de la foi, de manière plus imagée. Clément d'Alexandrie utilise le nom ὀρθοτομία, littéralement, «le fait de tracer droit (sa route)» :

non chrétien. De même le verbe ὀρθοδοξέω n'acquiert cette valeur particulière que chez les chrétiens, au IVe siècle (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* [= *HE*], VI, 33, 2; Athanase, *Hist. ar.*, 35, dans *Patrologia graeca* [= *PG*], 25, col. 733 C).

[3] Par exemple, *HE*, III, 23, 2; VI, 18, 1; III, 31, 6 (cf. IV, 21).

[4] Par exemple, *HE*, VI, 2, 14; VII, 30, 18 (cf. IV, 23, 2).

[5] Par exemple, Lettre du synode d'Alexandrie de 338 (Athanase, *Apol. sec.*, 6, dans *Athanasius Werke*, II-1, éd. H. G. Opitz, Berlin-Leipzig, 1935 [= Opitz], p. 92, 9; *PG*, 25, col. 257 C); Lettre du pape Jules, *ad Dianium et Flacillum* (Athanase, *ibid.* 32 : Opitz, p. 110, 26; *PG*, 25, col. 301 B).

[6] Elle est aussi désignée par l'expression «la foi droite», «qui procède de l'enseignement apostolique et de la tradition des Pères, et qui est affermie grâce au Nouveau et à l'Ancien Testament» (Athanase, *Ep. ad Adelphium*, 6, dans *PG*, 26, col. 1080 A).

[7] *Banquet*, 3, 10; *Sur la résurrection*, I, 35 (cité par Épiphane, *Panarion*, 64, 27, 1); cf. *Banquet*, 5, 4 (emploi analogue de l'adverbe ὀρθοδόξως).

[8] *Banquet*, 8, 10 (contre les «hétérodoxes»).

[9] Par exemple Eusèbe, *HE*, V, 3, 4.

[10] Par exemple Eusèbe, *HE*, V, 27.

[11] Ainsi dans la deuxième lettre des évêques d'Égypte venus au synode de Tyr de 335, au comte Denys (Athanase, *Apol. sec.* : Opitz, p. 160, 18; *PG*, 25, col. 393 B).

[12] Première lettre des évêques d'Égypte, du synode de Tyr, au comte Denys (Athanase, *Apol. sec.*, 77 : Opitz, p. 156, 30; *PG*, 25, col. 388 A); Athanase, *Hist. ar.*, 3 : Opitz, p. 184, 12; *PG*, 25, col. 697 A. Notons qu'on peut être schismatique tout en restant orthodoxe : témoignage postérieur de Jean Chrysostome, *Hom. 11.5 in Eph.*, dans *PG*, 62, col. 86. La qualité d'«orthodoxe» concerne essentiellement la doctrine.

> Pour nous donc, seul le gnostique, qui a vieilli dans les Écritures elles-mêmes, qui respecte la ligne droite, apostolique et ecclésiastique, des doctrines, mène la vie droite conforme à l'Évangile[13].

Le terme est qualifié comme le sera plus tard ὀρθοδοξία, mais le trait remarquable est qu'il désigne une action, comme le souligne Clément en unissant étroitement la «rectitude des doctrines» et le mode de vie parfaitement conforme à l'Évangile. L'origine biblique de l'image comporte cette insistance sur les actes. Le livre des *Proverbes*, dans la Septante, emploie le verbe ὀρθοτομέω, avec pour sujet la sagesse (identifiée au respect de la Loi), ou la justice[14], et pour complément les «voies», métaphore des manières d'agir. Une autre expression, «marcher droit», ὀρθοποδέω, attache la rectitude à la pratique, dans l'*Épître aux Galates* (2, 14), à propos du conflit concernant le maintien d'observances juives; elle est reprise par Origène[15]. Avant le IV^e^ siècle, donc, les termes qui désignent la rectitude s'appliquent autant à ce que les modernes nomment «orthopraxie» qu'à la pureté des doctrines, à la différence du nom ὀρθοδοξία, qui s'impose plus tard et qui vise le contenu doctrinal de la religion[16]. La prédominance du concept d'«orthodoxie» se dessine à une période dans l'histoire du christianisme où la définition des dogmes par l'institution devient un élément capital du processus d'imposition des normes et des critères d'appartenance.

Clément d'Alexandrie, d'autre part, construit une antithèse entre l'ὀρθοτομία et le fait d'«innover», καινοτομέω, et reproche l'innovation aux hérétiques[17]. La métaphore, qui part du sens premier «ou-

[13] *Stromate* VII, 16, 104, 1, avec allusion à 2 Tim 2, 15 : «Efforce-toi de te présenter à Dieu comme un homme éprouvé [...] qui trace le droit chemin de la parole de vérité (ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας)» (verset cité entièrement en *Stromate*, I, 1, 3, 4).

[14] Prov 3, 6 et 11, 5. Clément commente Prov 3, 6 en *Strom.* II, 2, 4, 2 : «les voies de la sagesse» (parmi lesquelles la philosophie grecque) «sont diverses pour conduire droit vers la voie de la vérité, et la voie est la foi.» Le passage du pluriel au singulier, «la voie», ὁδός étant un nom d'action, renoue avec l'usage néotestamentaire de l'image, notamment avec le thème propre au livre des *Actes*, qui désigne les adeptes du Christ comme «la voie» (Actes 9, 2; 19, 9. 23; 22, 4. 14; 24, 22).

[15] *ComMt*, XVI, 24, avec une portée plus large; le terme se retrouve plus tard chez d'autres Pères; absent de la Septante, il a cependant une origine biblique (voir Prov 3, 6c. 23b).

[16] Notons que le terme «orthopraxie», courant dans les travaux d'histoire et d'anthropologie des religions, n'a pas d'équivalent en grec ancien. Si les composés en – πραξία sont nombreux, c'est le nom ὀρθοπραγία qui est attesté dans l'antiquité, correspondant au verbe ὀρθοπραγέω (employé déjà par Démocrite, fr. 181).

[17] *Strom.* VII, 16, 103, 3; 17, 107, 2.

vrir un nouveau filon (dans une mine)», a un long passé dans la culture grecque, qu'elle soit appliquée aux révolutions politiques, depuis Aristote, ou aux changements en matière de religion, depuis le procès de Socrate[18]. Elle prend en milieu chrétien un tour particulier : le grief d'innover implique la foi en l'existence d'une «tradition divine» remontant au «Seigneur», le Christ, et portée par «les apôtres et les maîtres»[19]; il se fonde aussi sur l'affirmation de l'antériorité de l'Église et de son enseignement, par rapport aux inventions et aux transgressions des hérétiques. Clément prétend en fournir des preuves historiques[20]. Irénée avant lui a établi la thèse de la pureté originelle, préservée par la tradition des Apôtres, et du caractère tardif des hérésies[21]. Cette représentation de l'histoire du christianisme qui se met en place progressivement dès le II^e^ siècle aboutit au tableau composé par Eusèbe de Césarée et destiné à dominer les conceptions confessionnelles de l'histoire de l'Église[22], non sans projeter son ombre sur les travaux d'ambition plus scientifique.

À ne considérer que l'antithèse produite par Clément entre ὀρθοτομία et καινοτομεῖν, on peut déjà discerner un paradoxe qui entame sa validité. En effet, ce «chemin tracé droit» tient sa rectitude d'une «règle», κανών, qualifiée elle aussi d'«apostolique» et d'«ecclésiastique». Or il s'agit essentiellement d'une règle de lecture, qui fait des Écritures de l'ancienne et de la nouvelle alliance (καινὴ διαθήκη)[23] un tout unique, dont la continuité transforme la Bible des Juifs en «prophétie» du Christ et de l'Église. L'innovation est inhérente au «tracé droit» de l'exégèse et à ses normes. Clément, Origène, Eu-

[18] Aristote, *Politique*, 1305b41; 1316b19. Mélétos accuse Socrate d'innover «au sujet des choses divines» : Platon, *Euthyphron*, 5a; cf. 3b et 16a.

[19] Pour en rester au même contexte, voir Clément, *Strom.* VII, 16, 103, 5. 7; 17, 106, 2.

[20] *Strom.* VII, 17, 106, 3-107, 1 (avec la conclusion, 107, 2 : «Puisqu'il en est ainsi, il est évident que par rapport à l'Église, la plus ancienne et la plus vraie, ces sectes postérieures, et en outre celles qui les ont suivies dans le temps, ont été des innovations de faussaires.»). Il célèbre aussi l'unité de «l'Église véritable, réellement antique», opposée à la multiplicité des «sectes» (*Strom.* VII, 17, 107, 3-6).

[21] Par exemple, *Contre les hérésies*, III, 1, 1; 3, 3; 4, 3; 12, 12; 16, 1. 8. Voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e^ – III^e^ siècles*, I, Paris, 1985 (*Collection des études augustiniennes*, 110), p. 178-181.

[22] La thèse fournit l'une des idées maîtresses de l'*Histoire ecclésiastique*. Sa force se manifeste aussi dans la façon dont Eusèbe agence ses sources, voire les modifie, par exemple quand il transforme le schéma hérésiologique d'Hégésippe (*HE*, III, 32, 7-8; cf. IV, 22, 4-6); voir A. Le Boulluec, *op. cit.*, p. 100 sq.

[23] Clément est le témoin, sur ce plan, d'une phase de transition, où διαθήκη est en train de passer du sens d'«alliance» à celui de «testament», comme ensemble de textes incorporant l'alliance; voir A. Le Boulluec, *De l'usage de titres «néotestamentaires» chez Clément d'Alexandrie*, dans M. Tardieu (éd.), *La formation des canons scripturaires*, Paris, 1993, p. 191-202 (en particulier p. 191-193).

sèbe, chacun à sa manière[24], réduisent le paradoxe en faisant de la nouveauté du christianisme la mise en lumière d'une vérité offerte depuis la plus haute antiquité, et de la nouveauté de l'Église le résultat d'une élection confirmant l'appel adressé au peuple le plus ancien et s'étendant à l'ensemble de la terre habitée. Réponse de théologiens, qui méditent sur un plan divin de salut, où l'orthodoxie prétend encore régner sans partage.

La critique décisive de la représentation traditionnelle des rapports entre orthodoxie et hérésie aux premiers siècles est venue de Walter Bauer, qui a renouvelé la réflexion sur le sujet, comme en témoignent les débats suscités par son ouvrage dans les années qui ont suivi la parution en 1934 et le regain d'intérêt depuis la réédition allemande de 1964 et la traduction anglaise publiée en 1971[25].

Par un examen critique des sources anciennes, W. Bauer a cru pouvoir établir qu'aux débuts du christianisme, en Syrie, en Égypte, en Asie Mineure, dominait ce qui devait ultérieurement passer pour hérésie, et que ce qui allait s'imposer plus tard comme orthodoxie ou bien était inexistant, ou bien était minoritaire. Ce n'est pas rendre justice à la perspicacité de son étude, à la subtilité de son argumentation, à la prudence de ses déductions, souvent présentées comme des hypothèses, que de réduire les résultats obtenus à l'inversion du rapport entre orthodoxie et hérésie postulé par la théorie traditionnelle[26]. Mais il suffit de rappeler l'effet libérateur de ce ren-

[24] Clément, dans les *Stromates* (par exemple en VI, 1, 1, 2; 6, 50, 1-2; III, 10, 70, 1-3; VI, 15, 129, 1-130, 3), et dans les développements sur les emprunts des Grecs à Moïse et aux prophètes (voir D. Ridings, *The Attic Moses. The dependency theme in some early Christian writers*, Göteborg, 1995, p. 29-132); Origène, dans le *Contre Celse*, pour répondre au grief de «nouveauté» formulé contre le christianisme; Eusèbe, dans la *Préparation évangélique*.

[25] W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934. G. Strecker a préparé la deuxième édition, en y ajoutant un exposé sur la question du judéo-christianisme et une notice sur la réception de l'ouvrage. La traduction anglaise de cette réédition, avec ses appendices, publiée à Philadelphie en 1971 et à Londres en 1972, sous le titre *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*, a été faite sous la direction de R. A. Kraft et G. Krodel par une équipe du «Philadelphia Seminar on Christian origins» (la notice sur la réception de l'ouvrage est augmentée et le livre est muni d'un index).

[26] L'analyse et les conclusions de la notice, signalée à la note précédente, sur les recensions de l'ouvrage, mettent en évidence la richesse et la complexité de la problématique de W. Bauer. Dix ans après l'édition anglaise, une mise à jour a été faite par D. J. Harrington : *The reception of Walter Bauer's Orthodoxy and heresy in earliest Christianity during the last decade*, dans *Harvard theological review*, 73, 1980, p. 289-298. Par ailleurs, sans rejeter la validité du changement de perspective imposé par W. Bauer, des historiens ont corrigé certaines de ses conclusions (ainsi H. J. W. Drijvers, à propos de la chrétienté syriaque aux deux premiers siècles : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, dans *Sympo-*

versement. Le changement de paradigme introduit par W. Bauer a été salutaire pour la recherche historique, en la délivrant du carcan apologétique, en l'aidant, en particulier, à s'affranchir des présupposés hérésiologiques, à prendre au sérieux les revendications d'appartenance au christianisme de groupes qualifiés d'hérétiques par leurs adversaires et enfermés plus tard dans cette appellation, qu'il s'agisse de gnostiques, de judéo-chrétiens ou d'autres, d'autant que la découverte de documents nouveaux est venue depuis confirmer la thèse de la diversité originelle, différente elle-même selon les régions.

L'une des conséquences du travail de W. Bauer est d'attirer l'attention sur le caractère contingent du concept d'hérésie et, corrélativement, du concept d'orthodoxie. L'orthodoxie devient le produit de processus historiques : conflits entre communautés, progrès de l'organisation institutionnelle, rivalités entre pouvoirs, changements dans le recrutement social des chrétiens, dans leurs relations avec les autorités politiques, phénomènes d'acculturation. En définitive, il paraît nécessaire d'éviter les termes «hérétiques» et «orthodoxes» pour parler des courants chrétiens des deux, voire des trois premiers siècles. Si W. Bauer les a employés, c'était pour affronter l'historiographie antérieure et désigner ses faux-semblants, au risque peut-être de substituer un trompe-l'œil à un autre.

Il reste que le discours hérésiologique est très ancien dans le christianisme et qu'il peut être éclairant de l'étudier comme signe de l'émergence d'une orthodoxie. J'ai tenté, après d'autres, de dater l'invention de l'hérésie[27]; non pas l'apparition d'un mot dans l'usage des chrétiens[28], mais la constitution d'un système de représentations, autour du terme αἵρεσις, qui fait naître la notion d'«hérésie», et qui manifeste une exigence d'orthodoxie, avant que ce dernier mot ne devienne à son tour, au IV^e^ siècle, le noyau d'un ensemble de manières d'agir et de penser déjà à l'œuvre auparavant, notamment dans l'élaboration du modèle hérésiologique.

On constate qu'avant Justin il n'existe pas de schème régulateur commun pour rendre compte des dissensions. Quand Justin prend la décision d'écrire un *Traité contre toutes les hérésies qui se sont pro-*

sium Syriacum 1972, Rome, 1974 (*Orientalia christiana analecta*, 197), p. 291-310; F. W. Norris, à propos de l'Asie Mineure et de la Syrie occidentale : *Ignatius, Polycarp and 1 Clement : Walter Bauer reconsidered*, dans *Vigiliae christianae*, 30, 1976, p. 23-44; C. H. Roberts, à propos de l'Égypte : *Manuscript, society and belief in early Christian Egypt*, Londres, 1979; cf. A. Martin, *Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (I^er^-IV^e^ siècles)*, dans *Revue des études augustiniennes*, 83, 1981, spécialement p. 38-42).

[27] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie*, I cit., p. 36-91.

[28] αἵρεσις est présent, avec une valeur péjorative, dès les écrits de Paul (1 Co 11, 19; Gal 5, 20) et chez Luc (Actes 24, 14).

duites[29], son geste marque un tournant capital et inaugure réellement l'hérésiologie. Il intervient au moment où se développe l'apologétique tournée vers le monde païen, au milieu du IIe siècle : des pièces maîtresses de l'instrument destiné à rejeter comme illusions trompeuses tous les courants qui gênent l'effort mené par certains pour établir la spécificité unique du christianisme, sans nuire à sa prétention à la vérité, viennent de la culture grecque. Si, dans le même temps, l'Église se détache de son enracinement juif, la controverse, de ce côté aussi, nourrit la réflexion. Justin, qui a porté le titre de «Platonicien», tire parti de l'image de l'αἵρεσις philosophique donnée par le genre des traités Περὶ αἱρέσεων : «école de pensée», liée, certes, à des maîtres, mais dénuée du caractère institutionnel décrit par le genre des Διαδοχαί, *Successions*, concernant les quatre «écoles» d'Athènes. L'analogie polémique entre ceux qui sont dénoncés comme dissidents et les αἱρέσεις philosophiques permet de priver les adversaires de l'appellation de «chrétiens»; et le concept flou d'«école de pensée» rend plausibles les amalgames et les filiations doctrinales; il autorise aussi à mettre en relief les doctrines, en occultant les signes sociaux et cultuels de l'appartenance au christianisme. Cette fiction polémique est aiguisée par les thèmes issus de l'apocalyptique juive et chrétienne, pour attribuer aux groupes ainsi combattus une origine démoniaque. Le terme αἵρεσις, au centre d'un système savamment agencé, dont il reçoit des significations nouvelles, devient moyen d'exclusion. L'«hérésie» est inventée. Quant au motif complémentaire de la διαδοχή, «succession», son ambiguïté même fait son efficacité. D'une part, en effet, Justin se sert de l'affaiblissement du sens de «succession» dans l'hérésiographie gréco-romaine de son époque : le terme, sans effacer les liens entre les membres de la διαδοχή hérétique et, en l'occurrence, avec leur inspirateur démoniaque, est assez vague pour rendre possibles les assimilations accusatrices. D'autre part, l'apologiste peut redonner valeur prégnante au concept historiographique pour l'appliquer à la «succession» authentique, opposée à l'autre, en adaptant à sa visée la démarche déjà faite en ce sens en milieu juif[30].

Ce moyen d'exclusion, ainsi conçu autour de la notion nouvelle d'«hérésie», révèle l'affermissement d'une tendance à l'orthodoxie, au sein d'un christianisme qui traverse une crise aiguë au milieu du IIe siècle, avec la commotion provoquée par le message de Marcion sur la nouveauté absolue de l'Évangile, avec le trouble suscité par les

[29] Traité perdu, dont l'argumentation peut être reconstituée à partir des œuvres de Justin conservées et du témoignage d'Irénée, qui l'a utilisé.

[30] Voir E. J. Bickerman, *La chaîne de la tradition palestinienne*, dans *Revue biblique*, 59, 1952, p. 44-54; J. Glucker, *Antiochus and the late Academy*, Göttingen, 1978, p. 356-364.

mouvements inverses de retour ou de persistance de pratiques judaïsantes, associées à des croyances qui restreignent la personnalité et le rôle du Christ, et avec le défi lancé par les gnostiques chrétiens[31].

Une objection souvent faite à W. Bauer est de ne pas avoir donné de contenu à l'orthodoxie et à l'hérésie. Il est clair que son projet d'historien et la méthode appropriée lui interdisaient d'examiner les doctrines en cause. C'eût été réintroduire des jugements de valeur et restaurer, pour les deux premiers siècles, la pertinence des deux concepts, répéter un partage opéré par des docteurs anciens, mais infirmé par la réalité des faits chrétiens dans les diverses communautés. L'objection a été formulée de façon plus ou moins virulente par des théologiens de différentes obédiences confessionnelles. Leurs réactions n'ont pas toutes été frileuses ou brutalement polémiques. Parmi les répliques les plus sereines, la réponse de H. E. W. Turner a eu un grand retentissement, en raison de l'ampleur de sa documentation, de son haut niveau scientifique et de la force persuasive des thèses proposées[32]. Son ambition est de redon-

[31] Après l'achèvement de mon travail, des études sur le sujet ont été publiées. Les articles réunis sous le titre *Eresia e eresiologia nella chiesa antica*, dans *Augustinianum*, 25, 1985, que je n'avais pu connaître, examinent pour la plupart le discours hérésiologique de l'intérieur, en quelque sorte, en repérant ses normes, ses références, tout ce qui lui confère autorité. L'ampleur de la réflexion historiographique et de la problématisation caractérise l'étude de A. Schnindler, *Häresie II. Kirchengeschichtlich*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, 14, Berlin, 1985, p. 318-341, comme celle de N. Brox, *Häresie*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 13, Stuttgart, 1984, col. 248-297. Dans le collectif *Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne. Perspectives nouvelles*, Lausanne, 1993 (*Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie*, 17), la contribution de H.-D. Altendorf, p. 125-140, insiste sur la prédominance de la discipline et de la pratique dans tout ce qui ressemble aux deux premiers siècles à un discours d'orthodoxie, dans la ligne de son article antérieur : *Zum Stichwort : Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 80, 1969, p. 61-74. Parmi les recensions de mon ouvrage, des éléments de discussion particulièrement stimulants ont été proposés, sur le plan historique et philologique, par D. A. Bertrand (*Annales*, 45, 1990, p. 871-873), N. Brox (*Theologische Revue*, 83, 1987, p. 199-204), J. R. Lyman (*Anglican theological review*, 69, 1988, p. 396-398), R. L. Wilken (*The journal of theological studies*, 39, 1988, p. 236-238), et, d'un point de vue plutôt ecclésiologique et théologique, par G. M. de Durand (*Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 70, 1986, p. 592-593), B. Sesboüé (*Recherches de science religieuse*, 76, 1988, p. 607-610), H. J. Sieben (*Theologie und Philosophie*, 2, 1987, p. 266-269).

[32] *The pattern of Christian truth : a study in the relations between orthodoxy and heresy in the early Church*, Londres, 1954. Cette réplique a été accueillie avec faveur au delà du monde de langue anglaise (voir «The Reception of the Book», appendice à la traduction du livre de W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy...*, Londres, 1972, p. 296-303, qui résume les thèses de Turner). Pour la France, l'accord exprimé par A. Benoît en témoigne (dans M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968, p. 302-307).

ner au christianisme ancien une assise solide, sans tenir d'emblée un discours théologique, mais en se situant au niveau de l'expérience collective, et non pas des définitions dogmatiques ou des décrets d'hérésie prononcés par les Pères. Il attribue le rôle de fondations les plus profondes à ce qu'il appelle les «faits religieux», c'est-à-dire à ce que signifie être chrétien aux deux premiers siècles pour l'expérience religieuse : par exemple la foi qu'impliquent la pratique baptismale, la célébration de la Pâque, la prière en assemblée. Ces faits sont réunis sous le titre de *lex orandi*, laquelle est présentée comme antérieure à la *lex credendi*, c'est-à-dire à l'organisation de ces données primitives en un tout cohérent. La *lex orandi* est censée être la base du sens commun chrétien, lequel donnait à l'Église, avant même qu'elle disposât de règles formellement définies, la capacité de «rejeter des interprétations de sa foi et des dilutions de sa vie»[33]. On voit comment est ici subtilement réintroduite, sous les espèces de cette foi inchoative ou non encore explicitée, l'énergie originaire d'une orthodoxie. Ces deux ensembles, la *lex orandi* et la *lex credendi*, chronologiquement séparés, ce qui permet de respecter la fluidité insaisissable des formes les plus anciennes, constituent les éléments fixes du christianisme ancien. Turner en ajoute un troisième, la révélation biblique, référence dont la stabilité est assurée avant l'établissement d'un canon chrétien des Écritures. De ces éléments fixes, il distingue des éléments flexibles, qui résultent des différences entre les cultures (par exemple entre l'environnement du judaïsme et l'univers gréco-romain), entre les terminologies qui en dépendent, et entre les traits individuels des théologiens eux-mêmes[34]. Il faut tenir compte de l'interaction de ces deux catégories d'éléments. Aussi Turner peut-il donner de l'orthodoxie une image complexe et admettre ses allures changeantes selon les lieux et les temps. Qu'en est-il dans ces conditions de l'hérésie? Turner, fort des fondations ainsi fermement plantées et d'une vision des choses non dogmatique, se donne le droit de décider à son tour du partage. L'interaction en cause est «saine» dans le cas de l'orthodoxie. L'hérésie, elle, résulte de la prépondérance accordée aux éléments flexibles, accompagnée d'une perversion infligée aux autres. Les griefs du discours hérésiologique traditionnel sont alors réitérés : l'hérésie peut être une dilution du christianisme dans un univers de représentations étranger (ce serait le cas du gnosticisme), une mutilation (exemple du marcionisme), une prise de position archaïsante (en matière de théologie au sens étroit), une rationalisation excessive (erreur arienne). En somme,

[33] H. E. W. Turner, *op. cit.*, p. 28.
[34] *Ibid.*, p. 31-35.

Turner est prêt à concéder qu'il est vain de parler d'orthodoxie et d'hérésie aux premiers temps du christianisme. Il corrige à bon escient la vision de Bauer, qui impose une opposition tranchée entre hérésie et orthodoxie, et retient qu'il est difficile parfois de marquer les limites, qu'il existe aussi une «pénombre» entre les deux[35]. Mais le modèle traditionnel, certes corrigé, affiné, nuancé, reste présent. Les données primitives, qui constituent en quelque sorte le noyau dur du christianisme, incarnent dans les faits la légitimité à venir de l'orthodoxie, telle que l'histoire de l'Église la donne à voir, une fois qu'elle est explicitée, puisque seule elle est censée fidèle à l'instinct religieux des origines. En outre, si Turner présente l'orthodoxie comme mobile, multiple, il maintient qu'elle est symphonique[36], que son mouvement est continu, contrairement à celui de l'hérésie, considéré comme anarchique, et que son développement, en toute autonomie[37], est rectiligne.

Les thèses de Turner se situent dans une lignée historiographique particulièrement féconde dans les recherches qui exploitent le thème du «développement». Sur ce sujet, le livre phare est l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de John H. Newman[38]. La visée apologétique y est déterminante : le propos est de réfuter les objections des protestants, qui d'une part dénoncent les différences entre l'Église romaine et le christianisme primitif, et d'autre part tirent argument des contradictions successives dans l'enseignement de l'Église ancienne pour considérer comme vaine la référence aux Pères. L'intention confessionnelle y est massivement présente. Newman concède que la doctrine, qu'il entend au sens le plus large, incluant la discipline et les institutions, n'est pas immuable, qu'elle a évolué. Il s'agit pour lui d'expliquer, voire de justifier les changements. Sa solution est la théorie du développement, qui prétend montrer à quelles conditions les changements sont légitimes et prouver que les transformations qui ont abouti à l'Église romaine de

[35] *Ibid.*, p. 79, 81-94 notamment. Selon un autre point de vue, R. L. Wilken (*The journal of theological studies*, 39, 1988, p. 237) fait remarquer qu'il y avait au deuxième siècle des degrés d'acceptation et d'exclusion dans les communautés chrétiennes : Justin accepte les judéo-chrétiens, tant qu'ils n'imposent pas leurs coutumes aux autres (*Dialogue avec Tryphon*, 47). Il est millénariste, tout en admettant qu'un chrétien «de doctrine pure et pieuse» peut ne pas l'être (*ibid.*, p. 80).

[36] H. E. W. Turner, *op. cit.*, p. 80.

[37] Pour Turner, l'hérésie n'a qu'un effet indirect sur la progression de l'orthodoxie (par ex., *op. cit.*, p. 479).

[38] La traduction française utilisée ici de l'*Essay on the development of Christian doctrine* est celle de M. Lacroix, Paris, 1964 (*Textes newmaniens*, IV), faite sur le texte définitif de 1878 (la première édition datant de la fin de l'année 1845, année de la conversion de Newman au catholicisme).

son temps respectent et sont les seules à respecter ces conditions. Il construit ainsi une histoire orthodoxe de l'orthodoxie catholique. Son entreprise doit cependant être rappelée ici, car sa méthode continue de modeler, en histoire des dogmes tout particulièrement, nombre d'enquêtes savantes, qui n'ont pas, elles, une intention polémique ou apologétique avouée, et qui font autorité dans le monde érudit.

Newman adapte de façon originale à son programme la doctrine des «notes», conçue dans l'urgence des controverses au début du XVI^e siècle en Occident pour démontrer que l'Église romaine est la «vraie» Église[39]. Retenons les sept «notes», ou critères, qui garantissent selon Newman la rectitude des développements et qui distinguent les évolutions saines «de ce qui ne serait que corruption et décadence» : «Il n'y a pas corruption si l'idée conserve un seul et même type, les mêmes principes, la même organisation; si ses commencements font pressentir les phases subséquentes, et que ses formes plus récentes protègent et conservent les plus anciennes; si elle a un pouvoir d'assimilation et de reviviscence, et garde du début à la fin une vigoureuse activité[40].» Cette proposition, qui ouvre la deuxième partie de l'*Essai*, est suivie d'une explicitation des sept notes, dans un ordre légèrement différent, à l'aide d'analogies tirées d'autres domaines que l'univers religieux, non sans introduire déjà des exemples empruntés à l'enseignement de l'Église au cours des siècles. Les chapitres suivants, d'une grande ampleur, appliquent les sept notes aux développements historiques de la doctrine chrétienne : fidélité au type, continuité des principes, puissance d'assimilation, conséquence logique, anticipation de l'avenir, action conservatrice du passé, vigueur durable. L'illustration de la première note est d'une éloquente ingéniosité. On y découvre que l'Église romaine récapitule en elle les états différents de l'Église ancienne, calomniée par ses ennemis aux premiers siècles, organisée par la défense de son credo et opposée aux factions éphémères au IV^e siècle, confrontée à l'antagonisme des souverains, même chrétiens, diminuée par des schismes, humiliée par la corruption de certains de ses membres, mais reprenant espoir avec le peuple tourné vers le siège de Rome (!) aux V^e et VI^e siècles. Quant aux «principes», dont la permanence est exigée par la deuxième note, ils assurent la conservation du type parce qu'ils régissent les développements du christianisme. Dans la liste de ces principes, que Newman laisse ou-

[39] Voir G. Thils, *Notes de l'Église*, dans *Catholicisme*, IX, Paris, 1982, col. 1386-1389; Id., *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Paris, 1937.

[40] *Essai* cit., p. 217.

verte[41], il en choisit quatre comme exemples à mettre à l'épreuve des faits, pour montrer que les mêmes sont en vigueur dans l'Église primitive et à l'époque moderne : la Foi, la Théologie (une science de la religion qui lui reste subordonnée), l'Écriture (interprétée dans un sens mystique) et le Dogme (nécessité de la définition irrévocable de vérités surnaturelles). L'exposé sur le principe du Dogme fait de l'innovation le trait caractéristique de l'hérésie[42]. La solidité des principes donne sa force au christianisme authentique, capable d'assimiler pour en faire un tout cohérent des éléments qui divisent à l'extérieur les écoles et les hérétiques : c'est la troisième note, fondée elle aussi sur l'étude de nombreux cas, comme le sont les autres, qu'il serait hors de propos de détailler, la dernière mettant l'accent sur ce qui a été indiqué comme vérité centrale de l'Évangile, et source des «principes», l'Incarnation[43]. Évoquant des siècles de controverses christologiques, Newman précise : «Mais ces désordres n'étaient pas une interruption de la marche ferme et soutenue de la science sacrée, qui passait d'une croyance implicite à son énoncé formel. Les séries de décisions ecclésiastiques par lesquelles se manifestait à tout moment son progrès, alternent entre l'un et l'autre côté du dogme théologique particulièrement en question, comme pour le façonner et lui donner forme par des coups donnés en sens contraires[44].» La théorie, qui fait du développement l'élucidation progressive, contrariée par l'imperfection du langage humain et la faiblesse des acteurs, d'une révélation trancendante, reconnaît la nécessité inéluctable du changement, mais d'une manière qui exclut tout risque d'altération. L'une des dernières phrases de l'*Essai* réaffirme la conviction qui gouverne toute la démonstration : «Il peut y avoir des changements, mais c'est pour consolider ou pour adapter[45].» L'axiome de base est que l'Église est de fondation divine. Dans un tel discours, archéologie et téléologie se confondent, pour dominer une histoire qui se déploie comme la manifestation d'un plan divin[46].

L'influence de ce modèle se fait sentir encore dans les travaux contemporains sur l'histoire des dogmes, à partir des révisions de la théorie proposées par H. E. W. Turner, déjà cité, répondant à

[41] Dans son *Apologia*, il fait du développement lui-même un principe (voir *Essai* cit., p. 392, n. 1).

[42] *Essai* cit., p. 422.

[43] *Ibid.*, p. 390.

[44] *Ibid.*, p. 526.

[45] *Ibid.*, p. 531.

[46] Il est remarquable que l'*Essai* s'achève quasiment par une longue citation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (IV, 7, 12-14), célébrant le triomphe de «l'Église catholique, la seule vraie», qui «allait croissant et s'étendant, toujours néanmoins dans les mêmes choses et dans la même voie».

W. Bauer, ou plus récemment, et de façon systématique, par Maurice F. Wiles[47]. Celui-ci prend le parti de laisser de côté les facteurs politiques, comme ayant eu peu d'influence, sur le long terme, dans le développement doctrinal, et insiste sur les motifs propres à la vie de l'Église et sur les bases retenues consciemment pour élaborer les doctrines. Après avoir énuméré, en s'en tenant aux faits, les causes d'un développement à l'âge patristique (relations avec les Juifs, avec les Grecs, difficultés des divergences et des dissensions, besoin interne de recherche), il se donne pour tâche, à la manière de Newman, d'apprécier la validité des doctrines définies dans ce contexte. À cette fin, les références normatives aux sources faisant autorité sont répertoriées : le développement doctrinal est jugé à l'aune de l'Écriture (chapitre 3) et de la *lex orandi* (chapitre 4 : rôle décisif, par exemple, des formules baptismales, des doxologies, de l'appellation «Seigneur» appliquée à Jésus dans le Nouveau Testament). La démarche adoptée impose aussi de désigner une essence du christianisme, voie de salut, en l'occurrence, qui met au centre la sotériologie et l'axiome de Grégoire de Nazianze : «Ce que le Christ n'a pas assumé n'a pas été sauvé» (chapitre 5). L'étude de la forme des arguments fait apparaître leurs variations. C'est ici que des corrections sont apportées à la théorie de Newman. Les changements ne vérifient pas toujours les règles de cohérence et de continuité. Le développement souffre des contradictions. Il peut y avoir incompatibilité entre les arguments utilisés pour établir les propositions et ceux de l'étape ultérieure de la recherche. Parmi les exemples fournis par Wiles, il y a le cas de la doctrine trinitaire : les raisonnements élaborés aux IIe-IIIe siècles, contre les divers monarchianismes, pour démontrer l'existence distincte des trois personnes, ne valent plus au IVe siècle contre Arius (chapitre 6). Quant à l'assimilation d'idées nouvelles, elle est cause de changements. Les Pères sont censés cependant accommoder ces idées de façon à altérer le moins possible des notions officiellement professées par le passé. Par exemple, les Cappadociens s'efforcent d'incorporer les dogmes de la divinité pleine et entière du Fils et de l'Esprit dans le schème ancien de la foi monothéiste en modifiant l'idée d'unité, conçue non plus comme mathématique, mais comme organique (chapitre 7). La théorie du développement qui résulte des analyses antérieures réduit les certi-

[47] *The making of Christian doctrine. A study in the principles of early doctrinal development*, Cambridge, 1967. M. F. Wiles a répliqué plus tard aux objections formulées, d'un point de vue historiciste, par R. Wilken et R. Evans : *The remaking of Christian doctrine*, Londres, 1974 (*Helsean Lecture*, 1973), p. 1-19. La perspective de M. F. Wiles est ouvertement théologique, et confessionnellement anglicane.

tudes exprimées par un Newman. Des défauts sont repérés dans les évolutions successives de telle ou telle doctrine (professée par l'institution), et le travail de l'historien des dogmes n'est plus de mettre en évidence la continuité harmonieuse des changements, mais de trouver les critères indiquant pourquoi tel changement est plus vrai que tel autre. La relativité est introduite dans le développement. La seule continuité accessible est celle des fins visées, par l'appel à l'Écriture, au culte, à l'expérience du salut. Ainsi atténuée, la théorie du développement doit permettre à l'histoire des dogmes de faire droit aux exigences de la révolution constatée dans les sciences humaines (chapitre 8). Cette prudence n'entame pas la force de l'engagement théologique, lequel est patent chez d'autres représentants de cette tradition savante, qui réintroduisent les facteurs politiques dans l'interprétation des faits. C'est le cas par exemple dans la somme, justement admirée, de R. P. C. Hanson sur la formation de l'orthodoxie trinitaire au IV^e^ siècle[48]. Le dernier chapitre veut tirer les conclusions de ce qui est présenté comme l'un des exemples les plus remarquables du développement de la doctrine dans l'histoire du christianisme : l'histoire est celle de l'accès à l'orthodoxie, non de son maintien. Il a fallu pour cela des débats virulents, des formulations insuffisantes, voire erronées (même chez les plus ardents défenseurs de Nicée). Mais les aménagements nécessaires ont produit la formulation finale de l'orthodoxie, en 381, de *la* doctrine chrétienne de Dieu. On ne peut parler d'un processus d'hellénisation de l'Évangile, car l'éclectisme a préservé de l'assujettissement à telle ou telle philosophie, et tous les Pères sont unanimes à refuser de construire un système dogmatique qui se séparerait des termes de la Bible. Le dernier mot de l'ouvrage est particulièrement révélateur : «Développement signifiait découverte»[49].

Dans cette histoire de l'orthodoxie écrite de l'intérieur, de type ecclésiastique, des réflexions contemporaines s'efforcent d'introduire à la fois les effets de la rupture produite par W. Bauer[50] et un

[48] *The search for the Christian doctrine of God : the arian controversy 318-381*, Édimbourg, 1988.

[49] *Op. cit.*, p. 875.

[50] Les travaux de la deuxième moitié du siècle sur le Nouveau Testament ont même fait remonter cette rupture avec les représentations traditionnelles plus haut que lui, aux origines, en y soulignant l'absence d'une conception qui aurait l'apanage de l'authenticité et qui correspondrait à une orthodoxie. C'est que W. Bauer n'est pas exempt d'une idée a priori de ce qu'est l'essence du christianisme, dont se seraient éloignés autant ceux qui passent pour orthodoxes que ceux qui sont taxés d'hérésie aux II^e^ et III^e^ siècles, une essence posée à l'origine, comme intégrité paulinienne, contenant les semences de théologies divergentes; voir W. Bauer, *Orthodoxy and heresy* cit., p. 233 et suiv., et les remarques de

regard extérieur, venu des sciences humaines. R. A. Markus par exemple, constatant la parenté entre les premières communautés chrétiennes et les exemples classiques du type secte décrits par la sociologie des religions de Max Weber et de Ernst Troeltsch, se demande comment expliquer l'émergence au cours des trois premiers siècles du sentiment que dans les matières de doctrine, de culte, de pratique sacramentelle, de discipline, il doit y avoir une orthodoxie uniforme, enracinée dans une tradition primitive[51]. La réponse serait donnée par l'analyse descriptive révélant que l'Église perd progressivement les caractères d'une secte, en deux étapes : la crise gnostique, au IIe siècle, accélère la cristallisation de la conscience de soi chrétienne et rend plus pressante la question : où peut-on trouver réellement l'Église? Des normes se précisent : tradition apostolique, règle de foi, esquisse d'un canon du Nouveau Testament. Elles délimitent un milieu rigoureusement identifiable, à l'intérieur duquel coexistent les options acceptables. Au IIIe siècle, un changement s'est produit, on le constate : ces normes servent dorénavant à définir ce qu'est l'enseignement véritable de l'Église. L'auto-identification est devenue doctrinale. Cette transformation, qui rétrécit l'aire de la diversité tolérable en donnant un contenu principalement doctrinal à l'orthodoxie, accompagne les progrès des institutions de l'Église, l'extension de ses entreprises, la formation des grands centres, le développement de leurs relations mutuelles, et la diffusion dans l'ensemble de la société. L'Église est socialement évidente. Le grief d'hérésie n'a plus pour fonction dorénavant de circonscrire le lieu de l'Église véritable parmi les sectes rivales, mais le terme désigne le nom de l'enseignement qui se sépare de son opposé, l'orthodoxie, dont l'avènement coïncide avec l'affermissement des structures ecclésiales et l'acculturation de la chrétienté.

Une perspective anthropologique peut aussi renouveler la réflexion sur l'émergence de l'orthodoxie aux premiers siècles du christianisme[52]. Rowan Williams a montré quelles lumières pouvait

R. Williams, *Does it make sense to speak of Pre Nicene Orthodoxy?*, dans *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge, 1989, p. 1-23 (en particulier p. 3-5).

[51] *The problem of self-definition : from sect to Church*, dans E. P. Sanders (éd.), *Jewish and Christian self-definition. I. The shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londres, 1980, p. 1-15.

[52] Dans le même article, R. A. Markus note que certains anthropologues ont relevé une corrélation entre l'élaboration et la codification des idées sur Dieu et le degré de clarté et d'ordre dans les relations sociales, en se référant à M. Douglas, *Natural symbols*, 2e éd., New York, 1973, p. 78 et suiv. Les propositions de Markus (comme celles de Bauer, Turner, Newman) ne prennent tout leur sens que soutenues par les exemples retenus, que le présent exposé, trop succinct, ne peut reprendre.

apporter sur ce sujet la méthode de Jonathan Z. Smith, anthropologue et historien des religions méditerranéennes de l'Antiquité tardive[53]. Smith offre un moyen de rompre avec les visions essentialistes du christianisme, en niant qu'une religion soit réductible à un système et en repérant, dans toute tradition, la coexistence de plusieurs logiques. Il a distingué notamment, dans son champ d'étude, deux visions du monde, l'une focalisée par le lieu, obsédée par la localisation («locative»), l'autre caractérisée par la suppression des limites spatiales («utopian»)[54]. L'une s'exprime, tant dans la cosmologie que dans l'idéologie politique et économique, par le maintien des frontières, des différences, de la place de chaque élément dans l'ordre général. L'implantation en un lieu déterminé y est la norme, dont la rupture entraîne les actes rituels de correction et de purification. Le type de religiosité inhérent à cette vision est la sanctification. Elle exclut, en particulier, le contact, le mélange entre le mort et le vivant. Le salut, en l'occurrence, consiste paradoxalement à survivre dans la mort[55]. La séparation des domaines préserve la continuité d'une présence, par un travail de mémoire socialement ritualisé. L'autre vision, «utopique», refuse les remparts et les frontières. Son motif emblématique est la résurrection. Les deux logiques sont représentées dans le christianisme primitif[56]. R. Williams en tire les conséquences pour expliquer l'antagonisme qui progressivement s'instaure entre orthodoxie et hérésie aux premiers siècles, avant Nicée. Le christianisme, né d'une fracture, fait exister des communautés plus ou moins séparées du judaïsme, par l'adhésion à la personne de Jésus, en dehors du contexte sacré, de nature «locale», de la religion antérieure. Des relations très variables avec le lieu en résultent,

[53] Auteur des ouvrages *Map is not territory. Studies in the history of religions*, Leyde, 1978; *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago, 1982. L'étude de R. Williams est mentionnée *supra* n. 50.

[54] Smith a résumé sa thèse, pour l'appliquer au christianisme antique, dans son livre plus récent : *Drudgery divine. On the comparison of early christianities and the religions of late Antiquity*, Chicago, 1990, p. 121 et suiv.

[55] Les exemples retenus par J. Z. Smith (*ibid.*) pour dessiner ce modèle sont d'une part les mystères d'Attis et de Cybèle (à partir de l'étude de G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Attis and Cybele*, Leyde, 1985, dont la perspective naturaliste est corrigée), d'autre part les usages religieux des chrétiens aux II^e^-III^e^ siècles tels qu'ils apparaissent à travers l'iconographie et les inscriptions (à partir de l'ouvrage de G. F. Snyder, *Ante pacem : archaeological evidence of Church life before Constantine*, Macon (Georgia), 1985, qui éclaire notamment la signification du cimetière comme lieu de culte).

[56] Pour le montrer à propos des groupes divers qui se réclament de Jésus, et pour retenir l'évangile de Paul comme le paradigme de la logique «utopique», J. Z. Smith relit B. Mack, *A myth of innocence : Mark and Christian origins*, Philadelphie, 1988 (*Drudgery Divine* cit., p. 134-143).

depuis la réévaluation de Jérusalem et du Temple jusqu'au rejet de toute notion de lieu sacré, en passant par le transfert de la symbolique du Temple à la communauté elle-même ou par l'espoir de restauration porté par l'apocalyptique. Pour que les modalités changeantes de la tension entre les deux visions du monde n'aboutissent pas à l'éclatement destructeur, il faut que ces représentations divergentes jouent entre elles de manière à préserver une unité de la religion nouvelle, de façon négative par la complexité des relations avec le culte, la Loi et les Écritures juives, de manière positive par l'accent mis sur les paroles, les actes et le destin de Jésus. Certaines de ces représentations finissent par être incompatibles avec une unité minimale, alors que d'autres sont capables de constituer une orthodoxie chrétienne, celle dont a besoin le nouveau γένος pour avoir les traits d'une société reconnaissable, à laquelle puissent avoir le sentiment d'appartenir des communautés spatialement éloignées les unes des autres. Orthodoxie et orthopraxie seraient en quelque sorte les substituts du terrain balisé de la sacralisation. Ce recours est conforté par la vitalité du réseau des relations entre les communautés, attesté par l'intérêt quasi obsessionnel qu'elles manifestent les unes pour les autres, comme le remarque R. Williams. Plus grand est le souci, qui renvoie à la situation missionnaire initiale, de maintenir les contacts, plus forte devient l'idée de norme[57].

L'application à notre sujet des critères de J. Z. Smith fait surgir de nouvelles questions. Comment l'orthodoxie, qui semble redonner la prépondérance aux limites, aux frontières, à l'ordre, peut-elle avoir pour contenu principal le salut par la résurrection, qui appartient plus que tout autre élément à la vision «utopique»? Ou bien convient-il de faire abstraction du contenu de l'orthodoxie, pour s'en tenir à son efficacité constituante, en temps de crise comme en période de paix, et à l'histoire de sa malléabilité?

Alain Le Boulluec

[57] R. Williams se détache ensuite du modèle de J. Z. Smith pour mettre en rapport les conditions historiques, fluctuantes, de la prédication et le processus de canonisation de la tradition narrative concernant Jésus, ce qui lui permet, *in fine*, de revenir à une perspective explicitement théologique et chrétienne.

ANDRÉ VAUCHEZ

ORTHODOXIE ET HÉRÉSIE DANS L'OCCIDENT MÉDIÉVAL (Xe-XIIIe SIÈCLE)

Après avoir connu un brillant essor dans l'historiographie européenne au cours des années 1960-1970, l'étude des hérésies médiévales semble avoir marqué le pas et n'occupe plus aujourd'hui le devant de la scène. Plus exactement, la réflexion théorique sur les hérésies et sur leur signification, qui avait battu son plein à l'époque des affrontements entre historiens marxistes et «spiritualistes», a fait place à de nombreuses études consacrées à divers mouvements ou personnalités hérétiques, étudiés dans un cadre local ou régional, ainsi qu'à des publications de documents qui ont permis d'enrichir considérablement le dossier des sources accessibles et illustré la diversité des situations d'un pays à l'autre[1]. Cette nouvelle étape s'est révélée très féconde dans la mesure où elle a permis de sortir des affrontements, souvent stériles, entre des interprétations théoriques qui cherchaient dans les faits l'illustration du bien-fondé de leurs postulats idéologiques plutôt qu'une explication vraiment satisfaisante, pour chaque époque, des phénomènes historiques. Mais il serait dangereux d'en rester là, car la multiplication des études particulières risque de faire perdre de vue la nécessité d'une approche systématique des mouvements religieux dissidents. Aussi ne peut-on que se réjouir de voir refleurir depuis le début des années 90 – et le présent volume constituera sans aucun doute un élément important dans ce processus – une réflexion d'ensemble sur les hérésies, considérées comme un problème historique auquel il convient d'apporter des réponses d'ordre général, sans pour autant, bien sûr, négliger la diversité des cas et des situations concrètes[2].

[1] Sur l'évolution de l'historiographie des hérésies médiévales au cours des dernières décennies, voir G. G. Merlo (éd.), *Eretici ed eresie medievali nella storiografia contemporanea*, Torre Pellice, 1994 (numéro spécial du *Bollettino della Società di studi valdesi*, 174). Pour la France, cf. A. Vauchez, *Les recherches françaises sur les hérésies médiévales au cours des trente dernières années (1962-1992)*, dans J. Revel et J.-C. Schmitt (dir.), *L'ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1999, p. 243-258.

[2] Voir, en particulier, M. Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie. Discours polémiques*

André Vauchez, École française de Rome.

Cette inflexion récente de l'historiographie ne fait pas qu'enregistrer les variations de la sensibilité des historiens ou le déplacement des problématiques. Elle prend également en compte l'acquis des recherches antérieures, y compris des impasses auxquelles elles avaient parfois abouti. Deux dangers menacent en effet ce type d'études : le premier est de considérer les mouvements religieux dissidents comme des reflets ou de simples indicateurs d'un malaise d'une autre nature : économique, social, culturel, etc. De Gioacchino Volpe à Ernst Werner et Martin Erbstösser, l'historiographie d'inspiration marxiste a ainsi présenté l'hérésie comme un travestissement idéologique ou l'expression balbutiante d'une volonté révolutionnaire et d'une conscience de classe, tandis que celle des *Annales* voyait en elle l'expression de la marginalité des laissés-pour-compte de la croissance au «siècle du grand progrès» (G. Duby)[3]. Le second consiste à se contenter d'une définition purement doctrinale, d'origine ecclésiastique, du phénomène hérétique, œuvre d'une autorité qui se serait efforcée, avec persévérance et continuité, au cours des siècles, de tracer les limites entre ce qu'il est juste de croire et ce qui ne l'est pas au niveau des croyances religieuses fondamentales. Au cours du premier millénaire chrétien, c'était aux évêques, de préférence réunis en concile autour de l'empereur ou du roi, qu'il appartenait de défendre ainsi la vérité de la révélation et de la foi chrétienne contre les déviations doctrinales de tous ordres (dualisme, gnosticisme, arianisme, etc.). Dans la pratique, cette approche des déviances à partir des définitions et des condamnations de l'institution a souvent conduit à porter un regard «entomologiste» sur les hérésies, étudiées comme des variétés plus ou moins dégénérées ou aberrantes du christianisme authentique incarné par l'Église «orthodoxe», et à des études sectologiques purement descriptives. Aujourd'hui, les historiens ont heureusement pris conscience du fait qu'il est impossible de dissocier l'étude des hérésies de celle de l'ortho-

et pouvoirs avant l'Inquisition, Nice, 1998; G. G. Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologne, 1989, et Id., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologne, 1996. Je me permets également de renvoyer aux chapitres sur les hérésies médiévales que j'ai publiés dans J.-M. Mayeur *et al.* (dir.), *Histoire du christianisme. V. Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*, Paris, 1993, p. 459-472 et 819-844, et *Ibid. VI. Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Paris, 1990, p. 320-352.

[3] Sur l'historiographie marxiste des hérésies, en particulier en Allemagne de l'Est, cf. l'excellente mise au point de W. Maleczek, *Le ricerche eresiologiche in area germanica*, dans *Eretici ed eresie medievali* cit., p. 68-75. Sur l'apport des historiens appartenant à la mouvance des *Annales* à l'hérésiologie, cf. A. Vauchez, *La rose et le réséda. Georges Duby, historien du christianisme médiéval*, dans C. Duhamel-Amado et G. Lobrichon (dir.), *Georges Duby. L'écriture de l'histoire*, Bruxelles, 1996, p. 455-465.

doxie et qu'il existe entre les deux non seulement des filiations doctrinales, mais une relation dialectique constitutive. L'hérésiologie doit certes prendre en compte le contexte économique, social, politique et culturel dans lequel des mouvements dissidents se sont développés et, sur ce plan, l'apport de l'École des *Annales* a été fondamental et positif. Mais elle n'a de sens que si elle est immergée dans l'histoire religieuse générale, surtout à partir du moment où, comme ce fut le cas en Occident à partir de la fin du XI^e^ siècle, l'orthodoxie tendit à s'identifier à une institution ecclésiale unifiée et centralisée.

Un des problèmes fondamentaux que pose l'étude des hérésies médiévales est celui du contraste entre un haut Moyen Âge durant lequel, après la crise arienne des IV^e^ et V^e^ siècles, les hérétiques connus et condamnés comme tels furent très rares (en dehors des adoptianistes de l'Espagne mozarabe – pour lesquels le Christ n'était que le fils adoptif de Dieu – et d'un Gottschalk d'Orbais, adepte d'une prédestination absolue au bien comme au mal, à l'époque carolingienne), alors qu'il devinrent très nombreux à partir du début du XI^e^ siècle et ne cesseront de se multiplier jusqu'au XIII^e^ siècle et au-delà. Pour tenter d'expliquer cette différence de tonalité religieuse entre les deux périodes, Janet Nelson a avancé l'hypothèse, très stimulante, d'une crise de la théodicée qui se serait produite autour de l'an mil et expliquerait la naissance – ou la renaissance – de l'hérésie en Occident à partir de ce moment là[4]. Par crise de la théodicée, l'historienne anglaise entend le problème qui se pose, dans un système religieux fondé sur un ensemble de croyances articulées, quand l'expérience vécue par l'individu suscite chez lui un malaise, qui peut aller jusqu'à la souffrance, que le système ne réussit pas à apaiser ou à intégrer dans le cadre des explications traditionnelles. Ce divorce entre les aspirations personnelles et les croyances reçues peut déboucher sur une véritable «dissonance cognitive», lorsque la conscience du sujet croyant est désorientée et ne trouve pas de réponse aux questions qu'elle se pose à l'intérieur du cadre idéologique imposé par l'institution dominante. Ce type de crise n'a pas de rapport direct avec la classe sociale ou la catégorie économique à laquelle appartiennent la personne ou le groupe concernés. Elle peut se produire aussi bien chez un nouveau riche que chez des paysans ou des seigneurs. Selon J. Nelson, la mise en cause de la théodicée qui se produisit aux X^e^ et XI^e^ siècles en Occident est due à un contraste entre la stabilité qui caractérisait alors les institutions et les croyances et la mobilité spatiale et mentale des individus. La so-

[4] J. Nelson, *Society, theodicy and the origins of heresy. Towards a reassessment of the medieval evidence*, dans D. Baker (dir.), *Schism, heresy and religious protest*, Cambridge, 1972 (*Studies in Church history*, 9), p. 61-67.

ciété carolingienne et post-carolingienne s'était en effet développée sous le signe de la stabilité et d'un retour à la tradition, comme l'atteste le succès qu'y connut le modèle hiérarchisé des *ordines*, et elle accordait au roi une place centrale dans le cadre de l'idéologie ecclésiastique du sacre royal et impérial. L'Église et l'État ne faisaient qu'un dans le cadre d'un ensemble – le *regnum Francorum* – dirigé par le souverain, entouré des grands laïcs et des évêques et assisté par eux dans son gouvernement. Dans ce contexte, l'Église avait bien une consistance propre mais elle ne se distinguait pas de l'État. Le roi lui faisait beaucoup de donations, mais il pouvait les lui reprendre, comme le fit Charles Martel, en temps de crise et, en retour, l'expansion de l'empire franc puis germanique coïncidait avec celle du christianisme et de l'Église.

Autour de l'an mil, la cohésion de ce système fut ébranlée par un double processus : d'une part, l'aspiration, partant de la base, à un renouveau dans le domaine social et religieux qui s'exprimait à travers diverses manifestations : désir de réforme de l'Église, revendication de liberté de la part des serfs, contestation du pouvoir épiscopal dans certaines villes, etc. De l'autre, apparaissent alors, selon le témoignage célèbre de Raoul Glaber, quantité de groupes hérétiques, parallèlement à l'essor des mouvements réformateurs au sein du monachisme (Cluny, Guillaume de Volpiano, Saint-Ruf, etc.). À juste titre, J. Nelson souligne l'existence d'un lien – inscrit dans la géographie même – entre le succès des hérésies et l'affaiblissement du pouvoir royal. Aux X^e^ et XI^e^ siècles, les courants contestataires et novateurs, qu'ils soient restés ou non au sein de l'orthodoxie, se sont développés avant tout dans des régions comme la Lotharingie, le sud-ouest et le sud-est de la France actuelle, l'Italie du Nord et la Toscane, où l'idéologie impériale était en crise et où manquait un pouvoir fort. Dans ces zones de «vide politique» où la mise en place des structures féodales fut particulièrement précoce, se fit jour également la revendication de la *libertas ecclesiae*, c'est-à-dire d'une émancipation de l'Église par rapport au pouvoir laïc, fondée en dernier ressort sur la considération d'une supériorité du spirituel par rapport au temporel et des clercs par rapport aux laïcs. C'est là principalement que s'affirma une aspiration profonde à la pureté des mœurs et à la liberté de l'Esprit qui, dans des proportions variables selon les contextes locaux, se traduisit par l'apparition de foyers hérétiques et de mouvements réformateurs au sein de l'Église, avant de conduire, au XII^e^ siècle, à une centralisation croissante de l'organisation ecclésiastique autour de la papauté.

La séduisante interprétation de la crise religieuse des X^e^-XI^e^ siècles qu'a ainsi proposée J. Nelson a le grand mérite de rappeler l'importance des facteurs politiques et de mettre en parallèle l'évolution de l'orthodoxie et celle de l'hérésie. Mais elle peut elle-même

être discutée, dans la mesure où elle ne résout pas de façon satisfaisante la question de l'articulation entre la remise en cause du système religieux, qui aboutit à un choix hérétique (le mot grec αἵρεσις dont dérive hérésie, signifie en effet choix), et la crise sociale et politique qui a favorisé ce dernier. Comme l'a fait justement remarquer l'anthropologue Talal Asad, J. Nelson, pour établir entre les deux facteurs une relation de cause à effet, a été amenée à opposer, de façon sans doute excessive, la stabilité qui aurait caractérisé la société du haut Moyen Âge sur le plan idéologique aux changement qui l'affectèrent dans les autres domaines au cours des IXe et Xe siècles : innovations dans les techniques agricoles, début d'essor démographique et même reprise de l'essor urbain dans certaines zones, mise en place du cadre seigneurial avec l'«incastellamento» et le renforcement des liens féodo-vassaliques[5]. De l'opposition entre le fixisme qui caractérisait les croyances, la labilité des structures politiques traditionnelles et la mobilité croissante de la société serait né un malaise – la «crise de la théodicée» – d'où procéderait la multiplication des foyers hérétiques. Or cette interprétation «fonctionnaliste» de l'hérésie ne découle pas directement des faits, mais d'une vision de la société conçue comme une ensemble intégré à l'intérieur duquel la cosmologie, l'idéologie politique et les structures sociales se soutiennent et se reflètent mutuellement. En fait, on peut s'interroger sur la validité de l'affirmation selon laquelle la stabilité aurait été la valeur centrale de la société des IXe et Xe siècles. Il s'agissait certes d'un idéal vers lequel les moines devaient tendre et les monastères étaient bien, comme l'a écrit W. Southern, «des symboles vivants de l'immutabilité au milieu des flux». Mais s'ensuit-il nécessairement qu'il en allait de même pour les «guerriers et paysans» de l'an mil? Certes, les gens du peuple étaient sans doute relativement stables, ne serait-ce qu'en raison des contraintes qui pesaient sur eux, mais rien ne prouve que la stabilité ait eu à leurs yeux une valeur sacrée. Au contraire, c'est la capacité de faire bouger des secteurs entiers de la population – soldats, pirates ou colons – qui constituait la caractéristique fondamentale du pouvoir à cette époque.

Dans cette perspective, il conviendrait plutôt de lier l'apparition des hérésies en Occident autour de l'an mil, non à la désintégration d'une société qui serait demeurée stable jusque là ou à une crise de l'autorité politique – par ailleurs indiscutable –, mais plutôt à l'affirmation simultanée, à la faveur de la crise du système impérial, de nouvelles formes sociales – dont la réalité est indéniable, même si on

[5] Talal Asad, *Medieval heresy : an anthropological view*, dans *Social history*, 1986, p. 345-360.

n'adhère pas au concept de «mutation féodale» et si on postule que ce changement s'est effectué de façon progressive – et d'un pouvoir ecclésiastique accru. En fait, la nouveauté des XI^e^ et XII^e^ siècles réside surtout dans un foisonnement spontané de communautés, depuis les communes, urbaines ou rurales, jusqu'aux guildes et confréries, véhiculant des valeurs nouvelles, comme la solidarité et l'entraide mutuelle, et définissant les droits et les devoirs de leurs membres dans des règles et des coutumes. C'est dans ce contexte qu'il faut situer l'accroissement de l'indépendance et de la puissance de l'Église, qui est allé de pair avec la multiplication des «hérésies». Il importe d'autre part de souligner ici que les hérésies dites de l'an mil – pas plus d'ailleurs que celles qui les ont suivies – ne peuvent se réduire aux seules motivations et expériences de leurs membres. Les raisons pour lesquelles un individu choisissait d'y adhérer pouvaient être très diverses et variables selon le cas. Mais le développement de tels mouvements a été avant tout déterminé par les conditions structurelles dans lesquelles les hérétiques et leurs adversaires ont agi, et, en particulier, par l'évolution de l'orthodoxie. Ainsi, l'absence d'hérésies en Occident entre 1050 et 1100, au moment où l'Église entreprend de se réformer radicalement sous l'impulsion de la papauté et fait siennes – au moins pour un temps – certaines requêtes essentielles des mouvements contestataires comme l'exigence de pureté, en particulier dans le domaine sexuel, pour les ministres du culte, témoigne en faveur de cette conjonction qui ne peut être l'effet du hasard ou d'une répression qui n'avait pas encore les moyens d'être systématique.

Il convient d'autre part, pour mieux saisir le sens de l'hérésie, de revenir sur le vocabulaire qui a servi à la désigner et dont on ne doit pas être dupe. Hérésie et hérétique sont des concepts négatifs, forgés par leurs adversaires sur la base d'une double opposition à l'Église, avec ses dogmes et son culte, et à la foi chrétienne, ce qui est non seulement un abus de langage mais encore, dans la plupart des cas connus, une contrevérité[6]. La seule chose que les «hérétiques» de l'époque avaient en commun était en effet leur conviction de mieux comprendre et pratiquer le christianisme que l'Église qui les condamnait. Eux-mêmes se considéraient comme les véritables chrétiens et le peuple semble avoir souvent ratifié cette prétention en les qualifiant de *boni homines*. Il est regrettable à cet égard que la langue française ait fait sien l'usage ecclésiastique de désigner

[6] Sur ce processus, cf. A. Vauchez, *Diables et hérétiques. Les réactions de l'Église et de la société face aux mouvements religieux dissidents, de la fin du X^e^ au début du XII^e^ siècle*, dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale, sec. V-XI, 7-13 aprile 1988*, II, Spolète, 1989 (*Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36), p. 573-607.

comme hérétiques les membres des mouvements religieux dissidents, à la différence de l'anglais où le terme «dissenters» ne ratifie pas le jugement de valeur négatif et réducteur porté par l'institution dominante sur les minorités déviantes. Mais on se doit de souligner que, s'il est impossible de formuler des règles générales sur les causes profondes et le rôle social de l'hérésie, ce qui constitue le dissident en hérétique est à la fois sa conviction d'être sur le droit chemin du salut, dans un monde où ce dernier constituait la valeur essentielle, et d'autre part la classification dans laquelle l'orthodoxie l'enferme en lui appliquant une étiquette infamante. Ainsi s'établit une relation fondamentalement dissymétrique, au niveau du pouvoir, entre l'Église et les âmes sur lesquelles elle veillait, puisque les hérétiques, au moins jusqu'au milieu du XII^e^ siècle, constituèrent des minorités presque toujours discrètes et dépourvues de moyens d'expression. Or c'est précisément dans sa tentative d'assurer son autorité sur la société et de la soumettre à son pouvoir que l'Église en est venue à définir l'hérésie comme un danger grave. Il est remarquable à cet égard que les conceptions religieuses païennes ou relevant de la «culture folklorique» aient été combattues plus mollement que l'hérésie, au moins jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle, et que la magie et la sorcellerie n'aient été réprimées de façon systématique qu'à partir du XIV^e^ siècle pour la première et du XV^e^ pour la seconde. Aux yeux de l'Église en effet, le péril majeur résidait dans le fait que des individus et des mouvements qui se réclamaient du christianisme et de l'évangile en dehors d'elle et parfois contre elle commençaient à attirer des adeptes au sein même de la chrétienté et à y créer un espace d'instabilité religieuse, non défini et contrôlé par elle. D'où la vive réaction de la hiérarchie ecclésiastique contre ceux qui s'engageaient spontanément et sans lien avec l'institution ecclésiale dans la prédication itinérante et la pratique de la pauvreté au mépris des *ordines* ecclésiastiques, comme on le vit lors de la condamnation par la papauté des vaudois et d'autres mouvements religieux populaires, en 1184.

Il n'y a donc pas lieu de s'attarder longuement, comme on l'a fait dans un passé récent, sur les problèmes des origines socio-économiques ou psychologiques de l'hérésie en Occident. En revanche, l'essor de la dissidence religieuse à partir de la fin du X^e^ siècle doit être mis en relation avec les résistances rencontrées par l'Église dans son entreprise de développement d'un pouvoir autonome, qui la conduisit, avec la réforme «grégorienne», à faire du pape son empereur et le chef suprême de la chrétienté. Dans cette perspective, l'hérésie n'est pas une sorte particulière d'expérience subjective, mais bien la conséquence d'un jugement porté par l'institution ecclésiastique sur une option religieuse alternative ou susceptible de le devenir. En dernière analyse, elle est le produit d'un processus du pou-

voir dans lequel la Vérité seule se voyait reconnaître un droit de cité, tandis que l'erreur était bannie comme un danger mortel. D'où les mots employés, surtout après 1140, pour désigner les mouvements dissidents, qui appartiennent au champ sémantique de la maladie et de l'impureté. L'hérésie est une lèpre ou une peste. Elle comporte un danger d'infection pour la société croyante. C'est une pollution qui porte atteinte à la pureté de la foi et à l'intégrité de l'Église[7]. Face à ce risque mortel, on ne pouvait réagir qu'avec le feu et le glaive car c'est la santé même du corps ecclésial et, à terme, sa survie, qui se trouvaient mises en péril. Mais la terminologie employée par les autorités ecclésiastiques, qui fait une large place à la notion d'éradication, ne doit pas nous induire en erreur : le but recherché, sauf en quelques phases d'exaspération et d'affrontement brutal, n'était pas d'éliminer les dissidents mais de les amener à reconnaître leur erreur et à renoncer à leur obstination coupable (*pertinacia*), en quoi consiste précisément l'hérésie, afin qu'ils confessent la supériorité de l'orthodoxie. Chaque aveu d'hérétique en effet renforçait l'autorité de l'Église et l'erreur reconnue accroissait le prestige de la vérité qu'elle défendait.

Cette relation fondamentale entre l'essor de l'hérésie et le développement d'un pouvoir religieux autonome et de plus en plus envahissant n'a de sens que dans la mesure où l'Église, à l'époque médiévale, s'est trouvée confrontée au changement. La société occidentale en effet a beaucoup évolué entre la fin du X^e^ et le milieu du XII^e^ siècle et l'Église a dû s'adapter pour survivre aux nouvelles conditions. Mais il lui était – et il lui est toujours – difficile de le reconnaître, dans la mesure où elle se veut et s'affirme fidèle à une tradition immuable. La seule façon pour elle d'intégrer le changement à son histoire consiste à le présenter comme un retour à la perfection des origines (*Ecclesiae primitivae forma*), c'est-à-dire comme une *reformatio*. La continuité postulée par l'Église dissimule en fait des inflexions, parfois profondes, et même des ruptures qui suscitent en son sein des réactions de déception et, chez certains, un sentiment de révolte. En effet, dans la mesure où le changement n'est pas reconnu comme tel par l'institution, ceux qui ont cru rester fidèles à la tradition en refusant d'évoluer se sentent abandonnés et trahis par une hiérarchie qui a choisi de s'adapter pour survivre. Aussi peut-on poser comme une sorte de loi, qu'on a vu encore récemment appliquer à la suite du concile de Vatican II, en vertu de laquelle, à chaque fois que l'Église établit de nouvelles règles ou éla-

[7] Cf. R. I. Moore, *Heresy as disease*, dans W. Lourdaux et D. Verhelst (dir.), *The concept of heresy in the Middle Ages*, Louvain, 1971, p. 1-11.

bore une doctrine plus précise dans certains domaines de la croyance, les cas de transgression se multiplient et le nombre des dissidents ou des laissés-pour-compte s'accroît. Ce processus a revêtu une importance particulière aux XI[e] et XII[e] siècles, dans la mesure où l'Église grégorienne et post-grégorienne, pour étendre son emprise sur la chrétienté, a été conduite à développer la doctrine religieuse sous la forme d'un savoir codifié, en éliminant progressivement les zones d'ambiguïté et en résolvant, grâce à la scolastique naissante, les points de contradiction qui subsistaient au sein de ses croyances[8]. Plus l'Église s'engageait dans cette voie que Grégoire VII avait définie comme un combat entre la Vérité et la coutume, bientôt assimilée à l'erreur, plus ses pratiques institutionnelles devinrent complexes, ses règlements différenciés et son discours doctrinal raffiné et méthodique. De ce fait, les possibilités de désaccord et même d'hérésie se multiplièrent au fur et à mesure que des questions aussi importantes que le culte à rendre aux morts ou l'organisation «spatiale» de l'au-delà (avec l'introduction du Purgatoire) sortaient de l'indétermination où elles étaient demeurées depuis les origines chrétiennes. Parallèlement à cette évolution, et dans la mesure même où la société occidentale devenait plus complexe, l'Église intervint toujours davantage dans son fonctionnement concret, de façon à faire le tri parmi ses pratiques et à y discerner l'ivraie du bon grain. On assista alors à un élargissement considérable des domaines idéologiques ou pratiques à propos desquels le clergé définit des normes de comportement chrétien et qui, de ce fait, étaient exposés au risque de transgression. À la fin du XII[e] siècle, ce mouvement prit une ampleur telle que l'Église romaine en vint, dans beaucoup de cas, à considérer de simples différences comme des négations ou des menaces potentielles, ce qui devait déboucher, au XIII[e] siècle, sur ce que R. I. Moore a appelé «une société de persécution» (prosecuting society)[9].

Tout cela nous ramène à notre proposition initiale qui consiste à soutenir que l'hérésie n'existe pas en soi, mais qu'elle est, en quelque sorte, créée ou inventée par l'orthodoxie. Cette création nous l'avons vu, intervient d'abord au niveau du discours. En ce qui concerne le XII[e] siècle, il faut souligner le rôle de la littérature de controverse à travers laquelle s'est opéré le processus qui a façonné l'hérésie tout en la diabolisant. C'est à cette époque en effet qu'on voit la polémique anti-hérétique, qui avait connu un grand essor dans l'Antiqui-

[8] Cf. O. Capitani, *Eresie nel Medioevo o Medioevo ereticale?*, dans *Eretici ed eresie medievali* cit., p. 5-15; H. Fichtenau, *Ketzer und Professoren. Häresie und Vernunftglaube in Hochmittelalter*, Munich, 1992.

[9] R. I. Moore, *The formation of a prosecuting society. Power and deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford-New York, 1987.

té tardive, émerger à nouveau comme genre littéraire spécifique. Il faut souligner ici l'importance de l'abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, auteur vers 1140 du *Contra petrobrusianos* (contre les disciples de Pierre de Bruys, prêtre contestataire dont l'action connaissait alors un certain succès dans le sud-est de la France actuelle), ainsi que de deux œuvres polémiques consacrées l'une à l'Islam, l'autre aux Juifs[10]. Ainsi se trouvaient définis, sous la même plume, les ennemis de la chrétienté, tant au dedans qu'en dehors. Que ce type de textes soit apparu au sein du monachisme, au moins dans un premier temps, n'a rien pour surprendre, si l'on s'accorde avec Brian Stock pour voir dans les «hérésies de l'an mil» l'expression d'une opposition entre des «communautés textuelles», les unes – celle des moines – savantes et orthodoxes, les autres populaires et déviantes, fondée sur un rapport distinct et divergent à l'Écriture Sainte[11]. Dans cette perspective, le rôle de la polémique écrite (traités, réfutations, *manifestatio*) a été de transformer toute forme de contestation en un exposé doctrinal, domaine dans lequel les clercs étaient plus à l'aise que les laïcs et pouvaient s'appuyer sur toutes sortes d'«autorités». Il ne s'ensuit pas pour autant que l'hérésie ait été un simple *flatus vocis* ou un concept sans objet. L'accusation se réfère à des divergences ou à des contestations bien réelles, mais, en les transposant sur le registre doctrinal, elle les déformait sûrement pour mieux les condamner. Ainsi, au cours des XI^e^ et XII^e^ siècles, on voit apparaître un thème nouveau, en Occident, dans les mouvements dénoncés comme hérétiques par l'Église : le refus de la prière pour les morts et du cimetière comme lieu consacré. Mais, lorsqu'on y regarde de plus près, on se rend compte que ce que contestaient en fait les «hérétiques» n'était pas tant la notion d'intercession pour les défunts que la place centrale qu'avait pris le culte des morts dans le christianisme occidental depuis la fin du X^e^ siècle, sous l'influence de Cluny principalement, et la manière dont ce dernier était utilisé par une Église soucieuse d'investir les structures sociales de la *memoria* et d'étendre son emprise sur les esprits par ce biais, comme l'a bien

[10] Sur ce personnage et l'importance de son rôle, cf. D. Iognat-Prat, *L'argumentation défensive : de la polémique grégorienne au* Contra petrobrusianos *de Pierre le Vénérable (1140)*, dans *Inventer l'hérésie?* cit., p. 87-118, et Id., *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1099-1150*, Paris, 1998.

[11] B. Stock, *The implications of literacy. Written language and models of interpretations in eleventh and twelfth centuries*, Princeton, 1983. Voir aussi l'étude toujours valable de H. Grundmann, *Oportet et haereses esse. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterliche Bibelexegese*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 45, 1963, p. 129-164, repris dans Id., *Ausgewählte Aufsätze. I. Religiöse Bewegungen*, Stuttgart, 1976 (*Schriften der Monumenta Germaniae historica*, 25), p. 328-363.

montré Michel Lauwers[12]. On peut en dire autant, *mutatis mutandis*, à propos de la négation de l'utilité de certains sacrements qui fut reprochée à divers mouvements hérétiques de l'époque. En fait, il semble bien que les protagonistes et leurs adeptes rejetaient moins la vertu salvatrice des signes institués par le Christ que la prétention du clergé de se constituer en intermédiaire obligé du salut et sa tendance de plus en plus marquée à utiliser les sacrements comme un moyen de pression ou de chantage sur les fidèles par le biais de l'excommunication et de l'interdit. En dernière analyse, la contestation hérétique portait surtout sur le système d'échanges prôné par l'Église qui supposait de la part des fidèles offrandes, aumônes et dons en faveur du clergé, dans le but de soulager les défunts dans l'au-delà par la récitation de prières et la célébration des messes[13].

En ce qui concerne le rejet du mariage attribué aux «hérétiques» par les polémistes catholiques du XII^e siècle, Georges Duby a montré clairement comment cette accusation devait être mise en relation avec les changements que l'Église introduisit alors dans ce domaine[14]. En fait, l'accusation de condamner le mariage et la procréation ne constituait, dans la plupart des cas, qu'un miroir déformant, l'objet réel du litige étant l'hostilité de bon nombre de laïcs à une ingérence croissante des clercs dans les procédures matrimoniales, pour lesquelles l'Église revendiquait – fait nouveau! – une compétence exclusive, et à sa volonté de conférer un caractère sacramentel à l'œuvre de chair, qui s'affirme après 1080. En réaction contre une instrumentalisation du sacré par les clercs, les contestataires développèrent l'aspiration à un christianisme radical et charismatique, dans lequel les communautés de croyants pourraient se régir elles-mêmes en toute autonomie. Mais, à l'exception des cathares entre 1170 et 1230, celles-ci ne purent jamais avoir pignon sur rue et durent, pour survivre, s'enfoncer dans la clandestinité.

Au total, comme l'a bien vu Jacques Chiffoleau, les «hérésies» des XI^e et XII^e siècle, au-delà de leur diversité apparente, ont en commun un refus de la séparation qui était en train de s'opérer sous l'action des moines et de la papauté, entre le sacré et le profane au sein de la *Christianitas*. C'est la transformation radicale des relations entre les clercs et les laïcs promue par la réforme «grégorienne» qui explique l'apparition et le développement de la contestation reli-

[12] Cf. M. Lauwers, *Dicunt vivorum beneficia nihil prodesse defunctis. Histoire d'un thème polémique, XI^e – XII^e siècles*, dans *Inventer l'hérésie?* cit., p. 157-192, et Id., *La mémoire des ancêtres, le souci des morts. Rites et société au Moyen Âge*, Paris, 1997.

[13] J. Le Goff, *Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981.

[14] G. Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France médiévale*, Paris, 1981.

gieuse, baptisée hérésie par l'Église[15]. Au cœur du problème se situe la rupture du vieux système du don – au sens anthropologique du terme : un ensemble d'échanges entre partenaires, sinon égaux, du moins situés au même niveau – qu'impliquaient la condamnation par la papauté de la simonie – *simoniaca heresis* ! –, ses demandes insistantes de «restitution» des églises et des autels, et enfin l'exigence universelle de la dîme versée au clergé en tant que signe de sa domination sur le peuple des baptisés. En séparant les clercs des laïcs et en assimilant les premiers aux moines à travers la dénonciation de l'«hérésie nicolaïte» et l'interdiction absolue de toute forme de clérogamie, l'Église grégorienne n'a pas seulement bouleversé des liens sociaux et politiques essentiels, mais également l'économie du salut[16]. Certains se sont accommodés de ces changements; d'autres les ont refusés. En traitant d'hérétiques ceux qui n'acceptaient pas ce système d'échanges derrière lequel se profilait une nouvelle construction institutionnelle, l'Église romaine et ses partisans s'efforcèrent de les disqualifier et de les éliminer sous couvert de déviation doctrinale. En fait, ce que rejetaient ces dissidents, c'était avant tout le nouveau visage de l'Église qui, pour imposer sa *libertas*, c'est-à-dire à la fois son autonomie et sa supériorité par rapport à l'ordre temporel, s'appuyait sur le modèle monastique et sur le travail des canonistes visant à faire reconnaître le statut privilégié des *res sacrae* au sein de la société ambiante. À terme, l'organisation des croisades et la revendication par le pape Innocent III (1198-1216) du titre impérial de *vicarius Christi* (représentant ou «lieutenant» du Christ ici-bas) allait permettre à l'Église romaine de porter le système à sa perfection, en fondant en doctrine et en droit sa prétention à diriger le monde chrétien et à exiger de tous les fidèles le respect et l'obéissance dus à la *majestas* divine. Certes, l'Occident médiéval n'avait jamais connu auparavant, et encore moins théorisé, la notion de tolérance. Mais l'évolution de l'orthodoxie entre la fin du XI^e^ et le début du XIII^e^ siècle aboutit à faire de ce dernier un domaine géographique où l'idéologie dominante devint exclusive et où l'idée même d'un christianisme polysémique et d'une pluralité d'aires chrétiennes n'avait plus de sens.

André VAUCHEZ

[15] J. Chiffoleau, *Vie et mort de l'hérésie en Provence et dans la vallée du Rhône, du début du XIII^e^ au début du XIV^e^ siècle*, dans *Effacement du catharisme (XIII^e^-XIV^e^ siècles)?*, Toulouse, 1985 (*Cahiers de Fanjeaux*, 20), p. 73-93.

[16] Cf. A. Vauchez, *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, 1987, et M. Grandjean, *Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, 1994.

JACQUES LE BRUN

ORTHODOXIE ET HÉTÉRODOXIE

L'ÉMERGENCE DE LA NOTION DANS LE DISCOURS THÉOLOGIQUE À L'ÉPOQUE MODERNE

À qui tente d'étudier l'histoire du mot et du concept d'orthodoxie avant d'aborder la question de leur fonctionnement une double évidence s'impose : d'une part la présence insistante des mots «orthodoxe» puis «orthodoxie» dans la littérature religieuse au sens large, d'autre part une non-pertinence ou une faible pertinence de ce concept dans l'élaboration théologique[1]. Qu'il s'agisse du grec ὀρθοδόξος, ὀρθοδοξία, ou du latin *orthodoxus, orthodoxia* (voire *orthodoxietas* selon Du Cange), il serait facile de multiplier les citations patristiques et ecclésiastiques où figurent ces mots, même s'ils ne semblent pas appartenir au grec ou au latin bibliques[2]. Quant au français «orthodoxie», il apparaît au XVI^e^ siècle comme un décalque du grec[3], même si «orthodoxe» semble attesté de la même façon en 1431. Les grands dictionnaires français de la fin du XVII^e^ siècle sont de bons témoins de l'usage d'«orthodoxe» à cette époque : Richelet en 1679[4], Furetière en 1690[5], et

[1] Sur ce qu'il y a de «flou» et de «diffus» dans cette notion, voir les très pertinentes remarques de P. Rétat, *Libertinage et hétérodoxie : Pierre Bayle*, dans *XVII^e^ siècle*, 127, avril-juin 1980, p. 197-211.

[2] On se reportera ici aux mots *Orthodoxia, Orthodoxietas, Orthodoxus*, dans C. Du Cange, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, rééd. Graz, 1954; et aux mots *Orthodoxia, Orthodoxus*, dans *Thesaurus linguæ latinæ* IX-2, Leipzig, 1968-1981, col. 1058-1059, où l'on trouvera de nombreuses références antiques. Pour la période moderne on se reportera à l'indispensable lexique de Joannes Altenstaig, *Lexicon theologicum complectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones et interpretationes, quæ sunt scholæ theologicæ propria* [...], ed. postrema, Lyon, 1580, p. 429, s. v. *Orthodoxus*.

[3] Ainsi dans la traduction de Nicetas par P. Moreau, *Le thrésor de l'orthodoxie ou droite et catholique foi* [1580], 2^e^ éd. 1592, que cite Huguet.

[4] Sous la forme «ortodoxe» : «*Ortodoxe*, adj. Mot qui vient du grec et qui veut dire *qui a une vraie et légitime connaissance de la vérité, qui a une bonne et saine opinion*, aujourd'hui on entend par le mot d'ortodoxe ce qui est opposé et qui est contraire à hérétique. Ce qui est vraiment catolique (ce qui était hérétique dans les semi-pélagiens devient *ortodoxe* dans les écrits des jésuites, Pascal, l.3. Opinion ortodoxe, Pas. l.1)».

[5] «Orthodoxe, adj. Catholique qui croit les vérités décidées par l'Écriture. Ce prélat est *orthodoxe*, est dans la croyance de l'Église romaine. On le dit aussi de la

Jacques Le Brun, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Paris.

l'Académie en 1694[6] consacrent un article à ce mot[7], mais ils ignorent *Orthodoxie* qui n'entrera qu'en 1740 dans le dictionnaire de l'Académie.

Un bon témoignage sur la façon dont le qualificatif «orthodoxe» s'est glissé dans la langue religieuse savante avant d'être couramment utilisé nous est fourni par un *exemplum* hagiographique transmis par le P. Jean Martianay, bénédictin de Saint-Maur, dans *La vie de sœur Magdeleine du S. Sacrement* (1711). L'érudit bénédictin dans cette vie rappelle que la carmélite (1617-1697), par ailleurs sa cousine, était d'une grande simplicité et que, si elle se plaisait à prendre le «nom d'esclave», ce n'était pas «par imitation du langage des Apôtres», «ne lisant point leurs écrits, et n'ayant pas le temps de lire que quelque petit mot de l'Évangile, ou du livre du Château de l'âme», mais que seule sa foi l'inspirait[8]. Or parmi les nombreux phénomènes extraordinaires qu'elle expérimenta était de deviner les sentiments et intentions de ceux qu'on lui présentait. Un religieux ayant été «accusé de suivre une doctrine nouvelle», le cas lui fut soumis :

> La supérieure des carmélites ordonna donc à notre sainte de supplier l'Enfant Jésus de vouloir faire connaître la vérité, et de donner la paix à une communauté qui était menacée de se voir bientôt dans une très fâcheuse division. Magdeleine fit sa prière, et il lui fut dit fort distinctement : Que la foi et la doctrine du religieux accusé était orthodoxe. Mais comme elle n'entendait point la signification de ce terme, elle ne savait si l'Enfant Jésus avait absous l'accusé, ou si l'accusation était bien fondée. Elle répondit donc fort simplement que la doctrine du religieux était une doctrine orthodoxe, et demanda ce que cela voulait dire. Cette réponse arrêta tous les soupçons, et mit à couvert de la persécution celui dont la foi n'était pas au gré de ses maîtres[9].

Avant d'analyser les définitions des dictionnaires et les usages antiques et modernes d'«orthodoxe» et d'«orthodoxie», une pre-

sainte doctrine. Toutes les propositions contenues dans le livre de cet auteur sont *orthodoxes*».

[6] «*Orthodoxe* : conforme à la droite et saine opinion en matière de religion. *Cette doctrine, cette proposition est orthodoxe. Ce sentiment n'est pas orthodoxe, cet auteur est orthodoxe*».

[7] Furetière en 1690 donne aussi un article *Hétérodoxe*. «Hétérodoxe. Hérétique qui croit une autre doctrine que celle de l'Église catholique. Ce mot vient du grec *heterodoxos*, composé d'*heteros, alter, autre, différent* et de *doxa* qui se prend quelquefois pour *croyance, opinion*».

[8] J. Martianay, *La vie de sœur Magdeleine du S. Sacrement religieuse carmélite du voile blanc. Avec des réflexions sur l'excellence de ses vertus*, Paris, 1711, p. 52-53.

[9] *Ibid.*, p. 111-112.

mière constatation doit être faite qui, au moins par défaut, pourra nous aider à mieux cerner la signification de la notion d'orthodoxie. C'est qu'«orthodoxe» ne constitue pas une des traditionnelles «notes» de l'Église et n'est pas entré dans le système de plus en plus vaste et complexe des qualifications théologiques. Dans un livre classique sur les notes de l'Église, Gustave Thils[10] a bien montré quelles étaient les marques, les propriétés, les signes de l'Église et a fait l'histoire du système des quatre «notes» qui s'est mis en place et s'est imposé à partir du XVII^e siècle : l'orthodoxie n'est ni une note, ni un critère permettant de reconnaître la véritable Église, elle apparaît plutôt comme la conséquence d'une vérité que le système des notes a permis d'établir ou de démontrer. Par ailleurs, dans la liste des qualifications, de plus en plus précises et nuancées, appliquées aux propositions soumises à la censure, on trouve tout un dégradé de notes allant de l'hérésie à l'imprudence, mais l'hétérodoxie ne figure pas en tant que telle : l'extraordinaire édifice inquisitorial peu à peu élaboré et raffiné au point d'atteindre aux XVII^e et XVIII^e siècles, comme l'a remarquablement montré Bruno Neveu[11], à une véritable *ars censoria*, semble ignorer l'hétérodoxie[12]. De la même façon le dictionnaire de Moréri à la fin du XVII^e siècle et au XVIII^e ne comporte pas d'articles *Orthodoxie*[13] ou *Hétérodoxie*, et en notre siècle il en va de même pour le *Dictionnaire de théologie catholique*, ces mots étant même absents de l'index général qui donne les références aux articles pouvant illustrer telle ou telle notion; et encore de nos jours l'article *Orthodoxie* dans le *Dictionnaire critique de théologie*[14] ne concerne que l'ensemble des Églises chalcédoniennes désignées sous le nom de l'Orthodoxie. S'agirait-il non pas de notions théologiques ou ecclésiastiques, mais de simples façons de parler? La question méritait d'être posée au début de notre enquête.

Selon l'usage grec puis latin et les définitions des dictionnaires, l'«orthodoxie» est interprétée comme «*sana doctrina, seu recta de fide sententia*»[15] et est mise en rapport avec la *vera catholica fides Christianorum*[16], et l'on peut rappeler des textes de saint Augustin ou

[10] *Les notes de l'Église dans l'apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, 1937.

[11] *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993.

[12] Ainsi, en 1713, dans la bulle *Unigenitus*, on ne trouve pas mention d'«hétérodoxie» dans la longue liste de qualifications qui sont appliquées *respective* aux propositions tirées du livre de Quesnel (cf. *Enchiridion symbolorum*..., éd. H. Denzinger et C. Bannwart, 31^e éd., Barcelone-Fribourg-en-B.-Rome, 1957, n. 1451).

[13] Pas même pour désigner l'Église grecque.

[14] Sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, 1998.

[15] Du Cange, s. v. *Orthodoxia*.

[16] *Thesaurus*, s. v. *Orthodoxia*.

de Fulgence où «orthodoxe» apparaît comme quasi-synonyme de «catholique»[17]; plus exactement, en suivant les citations augustiniennes données dans le *Thesaurus*, «orthodoxe» est une façon de dire sous une autre forme ce que dit «catholique» : un sermon de saint Augustin l'exprime clairement par ces mots :

> *Inter Sabellium et Arianum rectum iter tene; non enim sine causa catholici orthodoxi nominati sunt : orthodoxon græce, latine rectum est*[18],

et un passage du *De vera religione* lui fait écho : la religion doit être cherchée

> *apud eos qui Christiani catholici vel orthodoxi nominantur, id est integritatis custodes, et recta sectantes*[19].

C'est leur doctrine et leur conduite qui ont fait appeler les catholiques «orthodoxes». Ainsi la «foi», au sens non seulement de la pure doctrine mais de l'adhésion de la conscience à la vérité et de la forme de vie qui en est la conséquence, est ce qui caractérise l'orthodoxie. Le lexique d'Altenstaig, bon témoin de l'usage théologique de la notion au XVI[e] siècle, a le mérite de fonder étymologiquement ce sens d'«orthodoxie» et de rappeler sa présence dans le canon de la messe; à l'article *Orthodoxus*, Altenstaig écrit :

> *Orthodoxus, id est fidelis, catholicus. Et dicuntur orthodoxi, id est recte gloriosi, ut scribit Dominus Præpositus Gabr. lect. XXIIII canon. Unde Orthodoxus, ab orthos græce, rectum latine, et doxa, gloria, quasi vir rectæ gloriæ. Vel secundum Papiam, doxos, id est doctrina vel regula. Unde orthodoxus, quasi rectam regulam seu doctrinam credendo et vivendo tenens. Unde orat sacerdos in canone : et omnibus orthodoxis, id est omnibus fidelibus Christianis, recte Christi fidem ac doctrinam tenentibus. Hi enim tantum recte poterunt gloriari, quibus conscientiæ testimonium consonat de fide non ficta. Juxta dictum Apostoli II Corinth. I, 12, gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ, quod in simplicitate cordis et sinceritate Dei, non in sapientia carnali, sed in gratia Dei, conversati sumus, etc.*[20].

Par ailleurs le titre du traité de saint Jean Damascène, l'*Exposition de la foi orthodoxe, De fide orthodoxa*, réédité tout au long du XVI[e] siècle, contribuait à maintenir la quasi-synonymie entre «catholique» et «orthodoxe»[21].

[17] *Ibid.*, s. v. *Orthodoxus*.

[18] Cité par le *Thesaurus*, s. v. *Orthodoxus*.

[19] *De vera religione*, V, 9, éd. J. Pegon et G. Madec, Paris, 1982 (*Bibliothèque augustinienne*, 8), p. 38.

[20] J. Altenstaig, *Lexicon theologicum* cit., p. 429.

[21] On notera le commentaire par Clichtove sous le titre de *Theologia Damasceni quatuor libris explicata*, Paris, 1513 et réédité jusqu'en 1603, de la traduction de Jean Damascène, *De orthodoxa fide*, par Lefèvre d'Étaples; cf. J.-P. Massaut, *Josse Clichtove. L'humanisme et le réforme du clergé*, I, Paris, 1968, p. 38-39.

Les notions d'«orthodoxie» et d'«hétérodoxie» apparaissent dans les débats théologiques du XVII^e siècle, à la fois dans le cadre des écoles ou des discussions techniques, et lorsque ces débats visent aussi un public de non-spécialistes, et cela à peu près dans les mêmes années. La critique des Cinq propositions attribuées à Jansénius conduisit le P. Petau, jésuite, à s'en prendre vivement à un adversaire qu'il appelle *heterodoxus quidam*, qu'il n'accuse pas formellement d'hérésie, mais dont il dénonce les propositions comme *hæresim olentia, partim suspecta* en les rapprochant de citations d'auteurs protestants[22]. Si le théologien jésuite dénonce l'hétérodoxie, Pascal en 1656 dans les *Provinciales* emploie la notion d'«orthodoxie» de façon significative : dans la première *Provinciale*, Pascal fait dire à M. N., docteur de Navarre, «Vous n'y entendez rien [...]. Ce n'est pas là une hérésie; c'est une opinion orthodoxe»[23], et dans la III^e, il juge le renversement opéré par les Molinistes «que ce qui était hérétique dans les semi-Pélagiens devient orthodoxe dans les écrits des Jésuites»[24]. Et en 1700, ce sera l'adjectif qu'emploiera le plus volontiers Bossuet dans son *Instruction pastorale sur la version du Nouveau Testament* de Trévoux pour opposer les «orthodoxes» à ceux qu'il combat, les sociniens, les unitaires, ou Grotius, soupçonnés d'être les inspirateurs de Richard Simon; il écrit ainsi :

> Un vrai orthodoxe l'est en tout : s'il innove par un endroit, il sait bien qu'il donne lieu d'innover en d'autres, et qu'ainsi il se rend coupable s'il ne soutient également en tout et partout la plénitude du texte[25],

et à propos de Grotius il note que même si on peut en tirer quelque utilité, «on établirait les erreurs les plus énormes en le considérant comme orthodoxe»[26]. Aussi bien chez Petau que chez Pascal et que chez Bossuet on constate que ce à quoi est opposée l'orthodoxie ce sont moins les grandes hérésies maintes fois définies et condamnées que les quasi-hérésies antiques ou modernes, le calvinisme sous les habits du jansénisme[27], le semi-pélagianisme renaissant dans le molinisme, le socinianisme, ou l'arminianisme de Grotius, etc. Ce qui

[22] D. Petau, *Theologicorum dogmatum tomi quarti pars altera*, Paris, 1650 [I, Paris, 1644; IV, Paris, 1650], p. 753, *Appendix ad librum XIII de Incarnatione, in qua catholica doctrina in eo libro tradita, ab heterodoxi cujusdam oppugnatione defenditur.*

[23] Pascal, *Les provinciales*, éd. L. Cognet, Paris, 1965, p. 9-10.

[24] *Ibid.*, p. 51.

[25] *Première instruction*, Remarques générales, § XXVI, dans *Œuvres complètes*, éd. Lachat, III, Paris, 1862, p. 402. Cf. aussi § XIV, t. III, p. 393-394 : «Les théologiens orthodoxes et même les Pères n'ont que des sens théologiques».

[26] *Ibid.*, III, p. 437.

[27] Et la «doctrine nouvelle», dont est suspecté le religieux dont Magdeleine du Saint-Sacrement fait, selon le P. Martianay, éclater l'orthodoxie, est sans doute le jansénisme.

est en cause, c'est l'«opinion», comme l'écrit Pascal selon l'autre sens de la δόξα, dont Richelet en 1679 et l'Académie en 1694 feront état, c'est la «connaissance de la vérité», comme l'écrira encore Richelet, c'est la «croyance» comme l'écrira Bayle[28], c'est ce qui a rapport avec le «sens» de l'Écriture, donc avec l'interprétation que la critique commence à émanciper de l'autorité théologique[29]. Ce qui est en cause, c'est moins la radicale distinction de la vérité ou de l'erreur, que quelque chose de l'ordre de l'«odeur», pour reprendre la métaphore utilisée par le P. Petau dans le texte que nous citions, ou de l'ordre de la «consonance», selon la métaphore du cardinal Bona dans sa lettre d'approbation en 1667 d'une biographie de la Mère Anne Marguerite Clément, visitandine, écrite par le P. Galice[30].

Ainsi la considération de l'«orthodoxie» intervient dans le débat théologique au moment où les institutions ecclésiales mises à l'épreuve par le temps des réformes se constituent en «confessions»[31] et élaborent de nouveaux rapports avec le pouvoir politique et les formes de la vie dans le monde. Elle intervient aussi au moment où une mutation parallèle affecte l'enseignement et l'élaboration théologiques et leurs instances de contrôle. Des institutions se mettent en place, des réseaux à la fois confessionnels et scientifiques, relevant donc d'une double légalité et d'une double responsabilité : institutions de la Compagnie de Jésus, collèges et universités, académies protestantes, universités protestantes en pays germaniques ou aux Pays-Bas, réseaux intellectuels et éditoriaux, cet arrière-plan institutionnel ne pouvait pas ne pas avoir d'influence sur l'élaboration théologique, sur l'exégèse, sur l'histoire ecclésiastique[32]; les frontières de la vérité et de l'erreur, de l'Église et de l'hérésie, et la notion même d'hérésie, comme de nombreux travaux récents l'ont montré, subissaient de considérables remaniements. Les interminables débats du jansénisme, ceux du gallicanisme, ceux du quiétisme, en at-

[28] Cité par P. Rétat, *loc. cit.*, p. 199.

[29] De ce point de vue, les instructions pastorales de Bossuet contre Richard Simon sont significatives : aux textes cités dans les notes précédentes on ajoutera la *Seconde instruction*, Sur les passages, 15e passage, éd. Lachat, III, p. 529 : «Longtemps après, tant on a de peine à ramener M. Simon au sens orthodoxe, il a fait un dernier carton».

[30] *La vie de la vénérable mère Anne Marguerite Clément*, Paris, 1686, *Approbatio* du 25 septembre 1667, n. p. : «*nihil* [...] *quod orthodoxæ fidei* [...] *non consonat*».

[31] Sur ce point une riche bibliographie, surtout germanique, depuis E. W. Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Munich-Vienne, 1965, jusqu'à un recueil récent : W. Reinhard et H. Schilling (éd.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster, 1995.

[32] Cf. F. Laplanche, *Réseaux intellectuels et options confessionnelles entre 1550 et 1620*, dans L. Giard et L. de Vaucelles (dir.), *Les Jésuites à l'âge baroque 1540-1640*, Grenoble, 1996, p. 89-114.

tendant ceux du joséphisme et, en notre siècle, du modernisme, témoignent de la difficulté à la fois de définir l'erreur, de la condamner et peut-être encore plus de juger le rapport du sujet à cette erreur. Malgré le luxe des qualifications et des notes appliquées aux propositions suspectes, et malgré les pratiques les plus coercitives, l'impuissance à appliquer au for interne, à l'intime conscience du suspect, à sa «foi»[33], un jugement, constituent sans doute l'aboutissement imprévu de plusieurs siècles d'une pratique inquisitoriale qui ne tend pas seulement à réprimer un acte dans sa matérialité mais aussi à juger un individu dans son rapport le plus intime avec une doctrine ou une opinion[34]. On peut se demander si le recours aux catégories d'«orthodoxie» et d'«hétérodoxie» n'a pas été, devant de nouvelles sortes d'hérésies ou de quasi-hérésies, un moyen de surmonter les impasses de l'hérésiologie traditionnelle[35].

Nous pouvons ici rapprocher les approximations qui caractérisent l'usage des notions d'orthodoxie et d'hérésie de celles qui accompagnent celui de la notion de «mystique». En effet, les usages de ce terme de «mystique» sont fort instructifs pour qui étudie ce que peut représenter la notion d'orthodoxie et l'usage qui en est fait à l'époque moderne. La notion de «mystique», dont nous connaissons bien l'histoire depuis les travaux de Michel de Certeau[36], n'est pas et n'a jamais été une qualification théologique, ni une note qui ait pu être appliquée sur des critères objectifs à une œuvre ou à un homme; sa signification est flottante et il est impossible d'en donner une définition exacte. On peut établir un parallèle entre son emploi et celui d'«orthodoxe»; ainsi l'un et l'autre, adjectifs, se glissent comme deuxième terme, associé à une notion reconnue : saint Augustin écrivait *catholici vel orthodoxi*, et Fulgence *catholicam atque orthodoxam*, autre façon de désigner les «catholiques» ou une doctrine «catholique», or «mystique» se glisse lui aussi comme doublet,

[33] On soulignera l'importance de la référence à la «foi» lorsqu'il est question d'«orthodoxie», et cela depuis l'Antiquité : «Les orthodoxes sont ceux qui ont une foi pure, et dont la vie répond à leur foi», écrit le P. Pierre Le Brun, dans l'*Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe suivant les anciens auteurs et les monuments de la plupart des Églises*, Paris, 1716, p. 421, à propos des mots *et omnibus orthodoxis* du canon de la messe. Et évidemment on pensera ici au *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène.

[34] On se reportera ici au livre de B. Neveu cité plus haut, et au livre pénétrant, même dans ses aspects discutables, de L. Garzend, *L'Inquisition et l'Hérésie. Distinction de l'hérésie théologique et de l'hérésie inquisitoriale : à propos de l'affaire Galilée*, Paris, [1913].

[35] Et inversement l'usage de ces catégories ne pouvait que brouiller ou affaiblir la doctrine traditionnelle de la vérité et de l'erreur.

[36] M. de Certeau, *La fable mystique. XVI^e^-XVII^e^ siècle*, Paris, 1982, particulièrement la deuxième partie «Une topique», et la troisième partie «La scène de l'énonciation».

ou autre façon de parler, à côté de «spirituel» ou de «moral» : «spirituel ou mystique», *moralis seu mystica*[37]; l'un et l'autre désignent une pratique de l'Écriture ou du texte; et l'on pourrait multiplier les rapprochements. Ce qui est le plus significatif, c'est que ces deux notions sont comme un signe de l'investissement d'un sujet dans les doctrines auxquelles il croit ou qu'il professe, comme un signe d'un certain mode de pratique des textes fondateurs, mais toujours un signe incertain, proche de se retourner en son contraire, sans que des critères ou des procédures indiscutables puissent faire le partage; il en est de même de la mystique, toujours proche de son envers au point qu'un adjectif doit souvent venir la qualifier : vraie ou fausse mystique, ces formules tendent à introduire la discrimination dans une figure ou un langage sans risque de changer de signe, tout comme le balancement entre l'*orthos* et l'*heteros* vient toujours qualifier la *doxa* et la pourvoir du signe de la reconnaissance ou du rejet.

Il convient maintenant de nous interroger sur l'usage que peut faire l'historien de ces notions d'«orthodoxie» et d'«hétérodoxie». Les remarques que nous avons pu faire sur les flottements que manifeste le sens de ces notions doivent nous rendre circonspects, mais, loin de nous en interdire l'usage, elles nous invitent à en tirer tout le parti qu'il nous est possible d'en tirer. Ces notions, avons-nous dit, interviennent dans l'historiographie dans une certaine conjoncture ecclésiale et en un moment particulier du développement des disciplines historiques. C'est à l'époque moderne que l'usage de la notion d'«orthodoxie», ou son contraire, s'est peu à peu répandu, c'est-à-dire au moment où l'unité de l'*ecclesia* ou de la chrétienté s'est brisée et qu'une nouvelle forme ecclésiale, confessions puis Églises à forme de confessions, est apparue. C'est aussi à cette époque que l'intervention de l'histoire dans la controverse religieuse puis dans la théologie en général[38] a contribué à rendre de moins en moins pertinente la distinction «théologique» entre la vérité et l'erreur[39]. Dans ce contexte, à la distinction, toujours maintenue et affirmée, entre l'orthodoxie et l'hérésie, et à toutes les nuances intro-

[37] Exemples donnés par M. de Certeau, *ibid.*, p. 129.

[38] Au point que toute la théologie a tendu à être absorbée par la théologie positive ou historique; songeons à l'œuvre du P. Petau ou à celle de Thomassin. Cf. L. Karrer, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, Munich, 1970; M. Hofmann, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petau's*, Berne-Francfort-Munich, 1976.

[39] Sur ce point, désormais assez bien connu, une littérature considérable est aujourd'hui disponible. Ne citons que P. Polman, *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle*, Gembloux, 1932; R. Snoeks, *L'argument de tradition dans la controverse eucharistique entre catholiques et réformés français au XVII^e siècle*, Louvain-Gembloux, 1951; C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica*, Milan, 1983.

duites par le système des notes et qualifications, a tendu à se substituer la distinction binaire «orthodoxie» – «hétérodoxie».

Un signe qui ne trompe pas est la disposition des livres dans les bibliothèques et dans les catalogues de bibliothèques; nous pourrions prendre ici d'innombrables exemples : nous trouvons par exemple dans les catalogues des bibliothèques de Bossuet, évêque de Meaux, ou de Le Tellier, archevêque de Reims, la distinction, parmi les interprètes et commentateurs de la Bible[40], d'*interpretes et commentatores orthodoxi* et d'*interpretes heterodoxi*, tandis que parmi les *theologi* sont pourvus de l'étiquette d'*heterodoxi* aussi bien les disciples de Wiclef, de Hus, de Luther que maintes autres catégories de non-orthodoxes, les hérésies les plus différentes, voire contradictoires entre elles y trouvant place[41]. Cette disposition des bibliothèques reflète d'ailleurs un usage qui se répand : en 1679, dans sa *Demonstratio evangelica*, Pierre-Daniel Huet regroupe sous le nom d'*heterodoxi* toutes les sortes de protestants, de Luther aux sociniens[42]. Désormais la notion d'«hétérodoxie» est entrée dans l'historiographie, une date fondamentale étant, me semble-t-il, au XIX^e^ siècle, celle de la publication du livre de Menendez y Pelayo, l'*Historia de los heterodoxos espanoles*[43]. Entre la grande *Kirchen- und Ketzerhistorie* de Gottfried Arnold à la fin du XVII^e^ siècle et les *Chrétiens sans Église* de Leszek Kolakowski de nos jours[44], le livre, dépassé sur certains points mais toujours utile, de Menendez y Pelayo est un bon témoin de l'usage contemporain de la notion d'hétérodoxie, pour désigner toute pensée, toute attitude, toute pratique qui s'écarte d'une norme religieuse et sociale, pour désigner tout écart, même intérieur, chez ceux qui se réclament des grandes confessions, catholicisme, protestantisme, l'«hétérodoxie» pouvant en ces conditions être, comme dans le cas de Pierre Bayle étudié par Élisabeth Labrousse et par Pierre Rétat, tout à fait compatible avec l'adhésion, pas seulement extérieure mais sincère, à une Église[45].

Ainsi la grande utilité pour l'historien de la notion d'«orthodoxie» est peut-être, en ne se situant pas dans des perspectives théologiques, de rendre compte des attitudes subjectives des hommes du

[40] Signe tardif du rapport entre l'«orthodoxie» et l'interprétation de l'Écriture.

[41] Cf. *Bibliotheca Telleriana sive Catalogus librorum bibliothecæ [...] DD Caroli Mauritii Le Tellier*, Paris, 1693; *Catalogue des livres de la bibliothèque de messieurs Bossuet anciens évêques de Meaux et de Troyes*, Paris, 1742.

[42] P.-D. Huet, *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679, p. 172.

[43] Madrid, 1880.

[44] Trad. française, Paris, 1969.

[45] Les travaux d'E. Labrousse sur Pierre Bayle ont mis en valeur sa foi protestante et son «hétérodoxie», cf. E. Labrousse, *Pierre Bayle. Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye, 1964 [rééd. Paris, 1996]; P. Rétat, *loc. cit.*

passé, de l'écart entre les paroles et l'énonciation, les énoncés et le rapport aux énoncés. Sans doute devient-il moins facile d'élaborer des sortes de taxinomies intellectuelles, des répartitions sur une échelle de vérités; mais il devient aussi moins facile de donner une réponse «scientifique» aux questions que nous nous posons, une vérité historique, comme celle qui ressort d'un procès de canonisation ou de l'analyse d'un texte, étant marquée par le caractère testimonial du document et par la subjectivité du témoin. Parler d'«orthodoxie» et d'«hétérodoxie» impose de retrouver la pleine valeur de la δόξα, la gloire autant que l'opinion, ce qui s'enseigne et qui peut se dire, ce qui n'est pas de l'ordre de la démonstration scientifique mais qui garde active sa parenté avec le δόγμα. D'où d'inévitables impasses et des apories, dès que l'historien tente de justifier l'emploi qu'il fait des adjectifs «orthodoxe» ou «hétérodoxe», mais ces apories elles-mêmes désignent l'entrée dans un domaine «dogmatique» au sens où Pierre Legendre emploie et commente ce terme[46], et imposent, pour les surmonter, de suivre «des chemins d'exégèse»[47]. Ce sont ces chemins que nous nous efforçons de suivre, sans savoir s'ils mènent quelque part.

Jacques Le Brun

[46] «*Dogmatique* vise le mécanisme d'un discours spécifique impliquant un espace propre d'origine du message – espace d'essence théâtrale auquel se réfèrent les destinataires, lieu de provenance d'une vérité légale socialement mise en scène» : P. Legendre, *Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept*, dans *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 105, 1996-1997, p. 23-43, ici p. 25.

[47] *Ibid.*, p. 40 : «L'aporie n'est surmontable, humanisable, qu'à travers des réponses pour ainsi dire «chiffrées», en ce sens qu'elles ne se donnent pas comme réponses scientifiques, mais dogmatiques, par des chemins d'exégèse».

TABLES RONDES THÉMATIQUES
(Rome, 5-8 juin 1998)

ORTHODOXIE ET POUVOIRS INSTITUTIONNELS

Table ronde conduite par Peter Garnsey (Jesus College, Cambridge) et Virginia Burrus (Drew University, NJ)
Rome, 5 juin 1998

Rapport par Annick Martin[1]

Les textes dont il est ici question concernent quelques moments forts de l'histoire des Églises : 1. L'après-Chalcédoine, avec tout d'abord la réaction de Théodoret explicitant l'évolution de sa pensée christologique dans la rédaction de son *Compendium* des hérésies, puis avec la querelle des trois chapitres qui relance la discussion entre prochalcédoniens et monophysites et pose la question des relations des Églises entre elles et avec l'empereur, principalement sous Justinien. 2. La querelle des investitures sous Pascal II et Henri V en 1111-1112, où l'on retrouve ce même type de problème lié à la politique ecclésiastique[2].

Les interprétations antérieures de ces controverses y sont rejetées à partir d'un déplacement du champ d'observation. Les modèles d'opposition bipolaires sont écartés : dans les trois chapitres, l'opposition des deux pouvoirs, politique et religieux, habituellement posés en termes de concurrence; dans l'affaire du *privilegium*, celle du pape qu'un groupe d'évêques italiens cherche à convaincre d'hérésie pour accroître l'autorité conciliaire. Il s'agit de sortir de l'impasse, voire de l'erreur d'interprétation que constitue la traditionnelle opposition pape/empereur, pape/concile, pour considérer d'une façon nouvelle la question du rapport entre les institutions mis en cause par l'orthodoxie.

Déjà, dans la mise à distance de l'objet «orthodoxie» ainsi placé

[1] Communications de Claire Sotinel, *Le concile, l'empereur, l'évêque. Statuts d'autorité dans le débat sur les Trois Chapitres*, ci-dessus, p. 275-299; Helen Sillett, *Heresy and orthodoxy in Theodoret of Cyrus'* Compendium of heresies, p. 261-273; William North, *Negociating orthodoxies in the* «pravilegium» *dispute of 1111-1112. The evidence of Bruno of Segni*, p. 199-220; Caroline Humfress, *Roman law, forensic argument and the formation of Christian orthodoxy (III-VI centuries)*, p. 129-147.

[2] Annick Martin n'ayant pu disposer avant l'ouverture du colloque de la communication de Caroline Humfress ne la mentionne pas dans son rapport.

Annick Martin, Université de Rennes.

entre guillemets, nous sommes invités à le penser autrement, à déplacer l'orthodoxie de sa position traditionnelle – celle de la définition d'un contenu doctrinal, propre au théologien – vers la conception d'un processus permanent de composition/recomposition, impliqué dans le titre proposé : «définir, maintenir», adapter, voire, dans les cas limites, «remettre en cause l'orthodoxie», davantage en rapport avec les perspectives historiques.

J'ai retenu pour ma part trois centres d'intérêt : le premier, le plus important, concerne la manière dont fonctionne le binôme orthodoxie/institution; le deuxième, les pratiques discursives qui traduisent ce rapport; le troisième, les agents de l'autorité et les relations qu'ils entretiennent.

Orthodoxie et institution

Dans l'analyse des différentes situations proposées, deux lignes de force peuvent être dégagées en ce qui concerne le fonctionnement du binôme orthodoxie/institution.

1. Dans un premier cas, l'orthodoxie préexiste à l'institution qui ne fait que la dire[3]. L'institution, c'est-à-dire les agents de l'orthodoxie, évêques (dont le pape), concile et empereur en tant qu'il occupe une place institutionnelle dans l'Église, n'est reconnue comme autorité que lorsqu'elle s'identifie à l'orthodoxie. Dans ce cadre, celle-ci ne concerne que la définition de foi, et elle peut se penser en dehors de la tradition.

On a affaire à une théorie «essentialiste» de l'orthodoxie, à une conception «providentielle» de l'orthodoxie. La vérité, la *recta fides*, est implicitement constituée depuis «les prophètes, les évêques et les apôtres», pour reprendre la formule de Grégoire le Grand dans sa lettre aux schismatiques italiens qui continuaient de refuser de condamner les trois chapitres. Elle repose dans la tradition apostolique. Elle est donc progressivement dévoilée par l'institution au cours des péripéties de son histoire.

En ce sens, on peut dire, à la manière plotinienne, que l'orthodoxie ne cesse de sculpter sa propre statue. Elle n'est pas, en effet, un objet fixe, rigide. Comme la foi, elle échappe en définitive à toute

[3] On se situe ici chronologiquement, est-il besoin de le rappeler, après que «l'une des prétentions à l'orthodoxie a fini par récuser toutes les autres», pour employer la formule d'A. Le Boulluec. Car auparavant, c'est plutôt l'institution qui, à partir d'un large consensus des Églises, a créé l'orthodoxie (formule de foi et canons disciplinaires) destinée à identifier et à régler le comportement éthique du *christianus*, et qui se charge ensuite de la faire appliquer en excluant ceux qui contestent la doctrine juste, la frontière entre norme et erreur étant désormais explicitement reconnue.

définition. Fondamentalement ambiguë, elle renvoie finalement au «mystère», au silence. Tout se passe comme si l'objet reculait indéfiniment au fur et à mesure de son appréhension.

Une telle conception permet à la fois de rejeter toute innovation comme étant signe de l'erreur, et d'intégrer, si besoin est, une nouvelle formulation doctrinale. Celle-ci est alors perçue comme une précision supplémentaire, un éclaircissement nécessaire, toujours référé à la tradition apostolique, précision qui peut, en outre, favoriser le consensus le plus large. C'est ce que fait Athanase, par exemple, quand il rejette «les nouveautés répandues par Arius», mais aussi la formule monarchienne de Sardique au nom de celle de Nicée «meilleure et plus exacte» parce que fondée sur la tradition apostolique, comme condition de l'union des communautés antiochiennes en 362, ce qui ne l'empêche pas de procéder à une élucidation nouvelle de cette même foi de Nicée :

> Tous ceux qui veulent être en paix avec nous devront anathématiser l'hérésie arienne et confesser la foi professée par les saints Pères à Nicée, et aussi anathématiser ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature et une division de l'*ousia* du Christ. Car c'est vraiment se séparer de la faction impie des Ariens que de ne pas diviser la sainte Trinité.

Après avoir ainsi écarté les deux extrêmes – le sabellianisme et l'arianisme – l'évêque rend possible, du moins l'espère-t-il, l'unanimité recherchée autour de la formule de Nicée ici explicitée dans les deux expressions, μὶα οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, reconnue comme solution de compromis[4].

De même, quand Théodoret refait l'histoire des hérésies, il tire la leçon des controverses théologiques qu'il a vécues entre 431 et 451; rompant avec la méthode généalogique en vigueur, il classe les hérésies en deux groupes représentant les deux pôles extrêmes de la christologie et il constate que le conflit théologique, inévitable, tant le bon grain est mêlé à l'ivraie, n'en est pas moins utile car il permet le progrès dans la définition de l'orthodoxie.

Ainsi, à Chalcédoine, plutôt que de renoncer à élaborer une nouvelle formule de foi et de s'en tenir à la foi de Nicée jugée insurpassable, le pape Léon, par l'intermédiaire de ses légats, obtint qu'une formule de synthèse précisant les symboles de Nicée et de Constantinople les accompagne. Une solution de compromis est ainsi trouvée qui écarte les positions extrêmes, nestoriennes et eutychiennes, et

[4] A. Martin, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle*, Rome, 1996 (*Collection de l'École française de Rome*, 216), p. 550-552.

combine la christologie antiochienne dans un langage acceptable par les monophysites cyrilliens. «Léon et Cyrille enseignent la même vérité», acclament finalement les Pères.

À ce stade de la réflexion, deux constatations s'imposent : la première est que le conflit, inhérent à la définition et au maintien de l'orthodoxie, permet d'écarter les extrêmes mais aussi l'idée d'une orthodoxie fixe; la seconde, que la recherche du consensus le plus large possible favorise les solutions de compromis.

L'orthodoxie se situe donc dans un processus continu à partir duquel sont déduites des normes spécifiques et nouvelles que les Pères tirent de l'Écriture selon un schéma de lecture transmis par la tradition de l'Église. Le principe de déduction joue un rôle important dans la définition de la norme, comme l'ont montré, chacun à leur manière, Howard S. Becker et F. Young (cités par É. Rebillard). Les Écritures ne définissent pas, en effet, la doctrine, la *recta fides*, de manière univoque. Les controverses doctrinales, par la pratique des *Testimonia* constitués par les différents protagonistes qui font généralement assaut de citations scripturaires, mettent clairement en évidence leur usage contradictoire. Cela nécessite donc le recours à une argumentation rationnelle externe, une interprétation, à partir de laquelle pourra être déduite une norme spécifique à partir de valeurs générales, pour reprendre la formulation de Becker. L'interprétation orthodoxe de l'Écriture sera celle qui opérera en conformité avec une profession de foi qui en constitue, en définitive, la grille de lecture. Ainsi est définie la tradition de l'Église. C'est ce que montre, par exemple, É. Rebillard à propos de la querelle entre Augustin et Pélage. L'autorité du pape est ici poliment mais fermement contestée en matière de formulation doctrinale. Dans le conflit avec Pélage, il ne suffit pas, en effet, de se contenter de parler de grâce, le terme lui-même doit être défini en référence à cette tradition. De même il ne suffit pas de confesser la foi de Nicée, encore faut-il ne pas blasphémer contre l'Esprit Saint, précise Athanase dans le *Tome aux Antiochiens*, en 362 :

> Ceux qui prétendent confesser la foi de Nicée mais qui osent en même temps blasphémer contre l'Esprit Saint, ceux-là nient en parole l'hérésie arienne mais continuent d'en être les tenants en esprit [...]. Car c'est vraiment se séparer de la faction impie des ariens que de ne pas diviser la sainte Trinité et de ne pas dire qu'il y a du créé en elle[5].

Ce n'est donc pas l'institution, ici par exemple le pape, qui est en elle-même critère d'orthodoxie. On ne peut plus dire, comme au

[5] *Ibid.*, p. 548-549.

temps d'Ignace d'Antioche et d'Irénée, où est l'évêque, là est l'orthodoxie. C'est parce que l'évêque est orthodoxe qu'il peut dire l'orthodoxie avec autorité.

Le conflit entre orthodoxie et institution peut être dramatisé à l'extrême. Qu'on me permette de rappeler ici l'exemple fameux du conflit entre Athanase et l'empereur Constance dans lequel l'évêque d'Alexandrie, parce qu'il «dit le vrai Dieu et son fils Jésus Christ» se constitue en rempart de la vérité, en garant de l'orthodoxie; c'est à ce titre qu'il peut revendiquer sa légitimité face à l'arien Georges, et contester les décisions de Constance parce qu'il est «hérétique», «Antéchrist» et «persécuteur». Et s'il va jusqu'à lui dénier le titre même d'empereur, ce n'est pas qu'il conteste l'autorité impériale mais la capacité de l'empereur hérétique à dire l'orthodoxie : il ne lui reconnaît pas le droit de parler au nom de la doctrine des Apôtres. Constance n'est plus que «l'empereur de l'hérésie». Il en va de même, à l'inverse, quand les évêques illyriens Ursace et Valens refusent de reconnaître les décisions de l'empereur Constant parce que nicéen[6]. De même dans l'affaire du *privilegium*, le pape Pascal II est perçu comme «le pape de l'hérésie», faisant du *privilegium* un *pravilegium* ironisent ses adversaires, puisqu'il accepte l'investiture laïque.

2. Un second type de rapport peut être dégagé à partir de la prise de position de Bruno de Segni dans le cas du *privilegium*, ou encore, de la dernière étape de la querelle des trois chapitres, après le schisme des Églises d'Istrie-Vénétie, quand le pape Pélage accuse les schismatiques italiens de diviser l'Église universelle. L'orthodoxie, ici, ne se sépare pas de l'institution qu'elle implique. Tel un gaz qui occupe tout le champ laissé libre, si l'on peut oser cette comparaison, elle a tendance à l'expansion. Le champ de l'orthodoxie est alors défini comme illimité. Il implique la foi et la loi de l'Église universelle. C'est à l'intérieur de ce nouveau champ que peut être distingué le versant public de l'orthodoxie donnée par l'institution – ici le pape – et le versant privé des orthodoxies personnelles des membres de l'institution – ici les évêques –, comme nous invite à le faire W. North. Ainsi s'expliquent les tensions entre ces deux niveaux d'orthodoxie et les limites, les résistances à l'obéissance qui interviennent précisément quand ces deux niveaux ne coïncident pas. C'est dans l'écart entre eux qu'intervient la politique ecclésiastique, que prend place la diplomatie. Le débat porte sur cette nouvelle définition de l'orthodoxie qui met en avant la place du concile et son autorité dans ce nouveau rapport entre orthodoxie et institution.

[6] *Ibid.*, p. 510-518, analyse de l'*Histoire des ariens* qui se présente comme un *Contre Constance*.

À Yves de Chartres, partisan de limiter le domaine de l'orthodoxie à la foi, répond Bruno de Segni pour qui l'institution ecclésiastique agissant collectivement en concile depuis les Apôtres jusqu'à aujourd'hui est inspirée par Dieu et exprime par conséquent ce qui était latent dans le décret apostolique contre la mainmise du pouvoir laïc, à savoir l'investiture laïque. La tradition canonique se trouve, au même titre que la tradition scripturaire et apostolique, placée au cœur de l'orthodoxie qui est ainsi perpétuellement réajustée et confortée dans l'expression de sa vérité éternelle[7].

Dans ce cadre, orthodoxie et orthopraxie sont confondues. Telle un gaz non comprimé, l'orthodoxie occupe tout le champ, doctrinal et disciplinaire. En clair, hérésie et schisme sont placés sur le même plan. Non seulement les limites susceptibles de les séparer sont brouillées, mais il n'y a même plus de limites. Athanase ne procède pas autrement quand il confond volontairement les hérétiques ariens et les schismatiques mélitiens qui refusent de reconnaître son autorité comme évêque d'Alexandrie et d'Égypte. Pour lui, le critère d'orthodoxie est à la fois doctrinal et institutionnel, l'évêque légitime étant celui qui transmet la doctrine qu'il tient des Apôtres et qui fixe la date de Pâques conformément à la tradition des Pères. Le *christianus* doit être clairement identifié face aux juifs, aux mélitiens et aux ariens. De même pour Bruno de Segni, l'investiture laïque est une «hérésie», tandis que pour Yves de Chartres celui qui la défend n'est qu'un schismatique.

> La foi et l'erreur procèdent du cœur, mais l'investiture [...] réside uniquement dans les mains de celui qui donne et qui reçoit, lesquelles peuvent faire le bien et le mal, mais non pas croire ou errer en matière de foi.

Yves de Chartres oppose ce qui relève de la loi éternelle à l'intérêt de l'Église, et il ajoute :

> Faute de prendre garde à ces nécessités, des esprits trop légers portent sur la question un jugement prématuré, sans comprendre la différence qui existe entre les lois immuables et les lois susceptibles d'être modifiées.

Et, pour finir : l'investiture n'est pas un sacrement ecclésiastique, un laïc peut donc la conférer. Dans le conflit qui oppose le pape Pélage et les schismatiques italiens qui contestent son orthodoxie après son revirement et son acceptation de la condamnation des trois chapitres, Pélage tente de refaire le consensus en liant or-

[7] On pourrait rapprocher ceci du débat entre sadducéens et pharisiens à propos de la Torah et de la Tradition orale, rejetée par les premiers tandis qu'elle l'actualise aux yeux des seconds; selon ces derniers, en effet, il y a bien deux toroth, toutes deux remontant à Moïse, toutes deux révélées.

thodoxie et institution, mettant en jeu l'autorité pontificale, apostolique et universelle. Ses arguments sont assimilés à une profession de foi simple et efficace : une seule et même foi, une seule et même tradition apostolique et romaine, une seule Église universelle. Où est le pape, là est l'Église universelle, et là se trouve aussi l'orthodoxie. Mais la persistance du schisme jusqu'au VII[e] siècle prouve qu'il n'y a pas de consensus sur ce point.

Dans les deux cas apparaissent des résistances qui manifestent les limites à l'obéissance, et redéfinissent les statuts d'autorité au sein de l'institution. De ces rapports, on peut dire qu'ils apparaissent toujours fluides, voire fuyants, parce qu'ils sont soumis à une redéfinition permanente.

Les pratiques discursives

Dans un contexte qui est toujours celui de la crise, du conflit théologique qu'il s'agit de dénouer, deux éléments ressortent : la recherche d'un consensus le plus large possible au-delà de la polémique; l'importance du quiproquo, parfois aggravé par les problèmes de langue, y compris dans les formules de foi, cause d'ambiguïté, et du faux-fuyant plus ou moins conscient, source de malentendus, eux-mêmes liés à la recherche du consensus.

La querelle pélagienne en fournit un bon exemple avec l'émoi soulevé en Afrique par l'acquittement de Pélage au concile de Diospolis en 415 après que celui-ci a reconnu la nécessité de la grâce divine pour que l'homme puisse être sans péché. La réaction des évêques africains s'explique par le fait qu'ils ne disposent pas encore des Actes officiels dans lesquels cette reconnaissance est inscrite. Mais quand les textes leur parviennent, s'ils reconnaissent que Pélage a affirmé la nécessité de la grâce, ils affirment, à partir d'une interprétation ambiguë de l'Écriture, que le sens qu'il lui donne n'est pas celui en usage dans l'Église. Et c'est sur cette affirmation que le pape condamne Pélage, en dépit de la décision du concile. De plus, la norme à partir de laquelle Pélage est condamné a évolué entre le début et la fin de la querelle.

Dans la querelle des trois chapitres, Justinien recherche le consensus avec les monophysites sévériens. Il émet donc en 545 un édit de condamnation sans remettre en cause la définition de la foi de Chalcédoine. Or, l'édit est perçu par les évêques comme une atteinte à Chalcédoine, ce qui explique leur résistance et l'affrontement entre le pape et l'empereur à Constantinople. Puis le pape Vigile, soumis à la pression impériale, s'engage, par lettres secrètes à condamner les trois chapitres. Son *Judicatum* de 548 soulève à son tour l'opposition des Occidentaux, au point qu'il est excommunié

par eux. Il le retire donc, en accord avec l'empereur, puis il demande un concile auquel il refuse ensuite de se rendre parce qu'il en conteste la composition, pour finir par se rallier à la position conciliaire.

Dans l'affaire du *privilegium*, Bruno de Segni, en désaccord avec Pascal II, se dit pourtant fondamentalement d'accord avec lui sur le caractère hérétique de l'investiture laïque et sur l'erreur représentée par l'acceptation du *privilegium* arrachée *sub necessitate*. Il ne juge pas l'orthodoxie du pape; il se contente de ne pas lui obéir. Un tel raisonnement n'est compréhensible qu'en jouant, comme le fait W. North, sur les deux niveaux d'orthodoxie évoqués précédemment; Bruno de Segni dénonce seulement le silence public du pape qui met en danger l'orthodoxie officielle du siège romain. Il s'agit bien d'établir un consensus sur la position minimale à laquelle les évêques peuvent adhérer, soit volontairement, soit par la contrainte, consensus qui permet de faire réapparaître l'orthodoxie publique de l'institution, à laquelle les membres de l'institution doivent souscrire. Tout ceci donne un caractère flou et fluctuant à la démarche d'orthodoxie, qui s'inscrit elle-même dans une situation de crise. Mais pour qu'une norme entre en vigueur, il faut que quelque chose déclenche le processus, ce qui nous conduit aux agents.

Les agents de l'autorité

Les agents de l'autorité, ou «les entrepreneurs de morale» comme les appelle Becker, jouent un rôle dans le processus d'imposition des normes. Ceux-ci tirent leur autorité de leur orthodoxie même. Ils ne se reconnaissent pas comme construisant l'orthodoxie, mais plutôt comme ses représentants, ses porte-parole. Évêques, pape, concile, empereur, tous disent l'orthodoxie. Ceci explique le caractère fuyant du statut d'autorité en matière d'orthodoxie et la nécessité de créer un large consensus pour imposer la norme. Cette manière de concevoir les choses permet de remettre en cause l'interprétation traditionnelle de la querelle des trois chapitres comme s'il s'agissait d'un conflit entre le pape et l'empereur Justinien vu comme «un despote à l'arbitraire illimité» selon l'expression d'E. Schwartz.

L'empereur et le pape sont objectivement d'accord et sur le but recherché et sur le fond (contenu doctrinal) : tous deux veulent maintenir l'union des Églises, donc réconcilier, si besoin est au prix de quelques concessions aux adversaires – dans ce cas précis, la condamnation des trois chapitres – tout en respectant la doctrine de Chalcédoine. Ce ne sont donc pas des autorités concurrentes. L'ap-

parence est trompeuse, et elle en a trompé plus d'un[8]. Le *judicatum* de 548 puis le *constitutum* de 554 élaborés par le pape Vigile disent la même chose que les édits dogmatiques de Justinien de 545 et de 551 (la «confession de foi»), de même que les lettres que ce dernier envoie au concile de Constantinople qu'il a convoqué à la demande de Vigile en 553 et auquel le pape refuse de se rendre, parce que l'un et l'autre sont attachés à l'union des Églises.

Les arguments utilisés par l'un et par l'autre pour justifier leur position d'orthodoxie sont comparables : tous deux s'appuient sur la foi des quatre conciles œcuméniques; tous deux renvoient à la liste qui fonde la tradition, le pape à celle des évêques de Rome, l'empereur à celle des empereurs chrétiens qui l'ont précédé comme défenseurs de la foi définie par les conciles; et cette tradition est aussi tradition de défense de l'Église universelle. L'un comme l'autre maintiennent l'orthodoxie contre toute innovation, doctrinale ou institutionnelle. Les actes d'autorité qu'ils prennent ne sont que l'application de décisions conciliaires implicites. Ainsi, Vigile tire sa condamnation des trois chapitres de celle de Nestorius à Chalcédoine. De même Justinien entre dans son rôle traditionnel d'empereur chrétien quand il fait appliquer les décisions du concile, fût-ce par la force. Tout comme l'empereur, le concile a pour tâche de dire ce qui a déjà été affirmé, ce qui explique cette impression de fuite permanente. L'orthodoxie n'est pas à construire : elle doit être dite. *Orthodoxi et fuimus et sumus*, clament en chœur les évêques réunis à Constantinople en 553. C'est sur ce constat que repose le consensus sur les tâches respectives de l'empereur, du concile et du pape, qui se confortent mutuellement.

Le véritable débat contradictoire est plutôt à chercher au sein de l'instance ecclésiastique elle-même, c'est-à-dire entre les évêques, entre groupes d'évêques et pape en particulier, ainsi qu'entre concile et pape. En 553 par exemple, le concile de Constantinople loue le zèle de l'empereur à défendre l'unité de l'Église, tandis que le pape est excommunié et son nom rayé des diptyques, mais sans que pour autant la communion du concile et de l'empereur avec le siège apostolique soit rompue. «Nous conservons l'unité du Siège apostolique et il est manifeste que vous la conserverez aussi», écrit Justinien aux évêques. «Ni le cas de Vigile, ni celui d'aucun autre, fût-il pire encore ne pourrait nuire à la paix de l'Église». L'institution est ici habilement désolidarisée de son titulaire dont l'orthodoxie n'est pas garantie par son statut particulier. De même, la lettre des évêques d'A-

[8] Voir à ce sujet les pages éclairantes de G. Dagron sur le «césaropapisme» dans *Empereur et prêtre : étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris, 1996, p. 306-322.

frique parmi lesquels se trouve Augustin, dénonçant les erreurs doctrinales de Pélage au pape Innocent I, conteste à celui-ci le droit de définir seul la foi, et revendique leur lien direct avec la source de la tradition. Les mêmes remontrances sont adressées à son successeur Zosime après qu'il a reconnu lui aussi l'orthodoxie de Pélage.

Dans le cadre du *privilegium*, le statut d'autorité est fonction de la définition du champ couvert par l'orthodoxie. La position de Bruno de Segni revenait à imposer une véritable théocratie pontificale. Le concile de Latran qui cassa le *privilegium* en mars 1112 ne fut qu'un épiphénomène. C'est la position de compromis d'Yves de Chartres qui finit par l'emporter, délimitant l'orthodoxie et du même coup le champ d'intervention du pape et de l'Église.

Le rapport entre orthodoxie et pouvoirs institutionnels est en général conflictuel, on l'aura compris. Il s'avère complexe et fondamentalement ambigu. L'institution ne peut être reconnue comme telle que si elle se réclame de l'orthodoxie, laquelle forge, par le fait même, de l'institution. Mais peut-on inverser complètement les termes du propos? Il est, en effet, de l'intérêt de l'institution de forger l'orthodoxie qui la légitime et la maintient à son tour. L'orthodoxie est à son tour redéfinie en permanence par l'institution, constituant ainsi une chaîne sans fin.

DISCUSSIONS[1]

Après l'intervention de Virginia Burrus (ci-dessous p. 356-360), Peter Garnsey propose d'organiser la réflexion autour de la notion de consensus. Il lui paraît frappant qu'on puisse affirmer, comme le fait Claire Sotinel, que «le consensus implicite est le fondement de l'orthodoxie», car le consensus est forcément un instrument artificiel, forgé et imposé par les détenteurs de l'autorité dans l'Église et dans l'État. À cet égard, les exposés de cette table ronde paraissent témoigner d'une évolution significative au cours de l'Antiquité tardive. Dans la période étudiée par Caroline Humfress, on observe la production d'une science de l'hérésie qui devient une arme de la discussion théologique, un *sine qua non* du renforcement de l'orthodoxie, réalisation accomplie grâce au soutien brillant des évêques formés aux techniques de la rhétorique. Après la période d'Ambroise et d'Augustin, qui est celle d'un consensus presque réalisé grâce à la collaboration exceptionnelle de l'Église et de l'État, les querelles christologiques chalcédoniennes se situent dans un monde nouveau. Dans son œuvre hérésiologique, Théodoret de Cyr ne construit plus une apologie pour un discours théologique, mais doit intégrer la diversité des opinions – y compris fausses – dans le plan divin. Les structures d'autorité qui avaient maintenu le consensus dans la période précédente se sont effondrées, et cette situation nouvelle ouvre sur la période étonnamment chaotique des Trois Chapitres, un débat qui, à certains égards, semble né par hasard, à l'initiative de personnes qui, à l'époque d'Augustin, auraient été maintenues en marge du discours théologique, mais que Justinien laisse entrer au cœur des débats. Le consensus apparaît ainsi profondément dépendant de l'autorité des pouvoirs institutionnels.

Claire Sotinel répond d'abord à une question annexe posée par Peter Garnsey sur le rôle de Théodore Askidas dans la première condamnation des Trois Chapitres. Elle a délibérément écarté la question car seule une connaissance très fine du dossier origéniste permettrait de dépasser le schéma d'un conflit de groupes qui serait réducteur. Revenant ensuite sur le consensus, il lui paraît présent dans tous les dossiers, et utile pour comprendre l'ambiguïté des rapports entre orthodoxie et institutions. L'orthodoxie suscite un discours dans des moments de crise; les acteurs se prononcent afin de former à nouveau un consensus qui autorisera le silence. La contribution de Caroline Humfress est particulièrement intéressante parce

[1] Le compte rendu écrit des discussions de cette table ronde a été rédigé par Claire Sotinel.

qu'elle met en évidence le rapport entre l'élaboration et une tentative de résolution régulière d'une tension permanente. S'il y a consensus, c'est que la définition de ce qui n'est pas orthodoxe est préalable au travail juridique; l'orthodoxie aspire au silence comme seul moyen d'affirmer la communion, tandis que la situation de crise fait revenir dans le discours ce qui ne devrait pas avoir besoin d'être énoncé. Dans ce cadre, le dossier d'Helen Sillet présente la grande originalité de montrer chez Théodoret l'acceptation d'une diversité visible en permanence, mais cette nouveauté peut aussi s'expliquer par la distance entre un discours littéraire et l'urgence d'une décision institutionnelle.

Helen Sillet, répondant aux deux interventions précédentes, affirme que la façon dont Théodoret comprend l'orthodoxie est étroitement liée à sa situation d'échec, au moins partiel, dans les débats auxquels il a participé, à sa marginalisation. Théodoret est victime du retour au silence après le jugement. Sa production littéraire plaide ainsi pour une dissociation entre pouvoir et théologie, entre institution et orthodoxie, cette dernière rejoignant alors le domaine des idées.

Virginia Burrus est frappée par le fait que nous observons souvent une divergence entre discours et pratiques pour repousser un produit inattendu de l'orthodoxie : cette orthodoxie pleinement assurée par l'empire engendre la division au lieu de produire l'unité. À cet égard, elle trouve que Théodoret offre un intéressant exemple du discours que l'orthodoxie doit produire pour répondre à une situation qu'elle a engendrée elle-même.

Pierre-Antoine Fabre souligne l'importance de la notion de règles, qui ont en même temps une fonction de supposition et de construction, à la fois en amont et en aval des processus, une importance qu'on retrouvera dans les dossiers d'Éric Rebillard et Antonella Romano, et qui rejoint la question du discernement dans celui d'Helen Sillet. Revenant sur le rapport d'Annick Martin, à propos de l'idée «d'autorité fuyante», il note dans la communication de Claire Sotinel l'apparition d'un nouveau couple, celui formé par l'expert et le détenteur de l'autorité, à côté des couples majeurs que forment le pape et l'évêque, le pape et le concile, etc. Ce couple mis à jour par une démarche plus micro-historique est à la fois indissociable et conflictuel, porteur de légitimation de l'orthodoxie et d'affaiblissement de l'autorité. Il semble qu'on retrouve ce couple avec le dossier de William North dans les personnes de Bruno de Segni et de Pascal II, même si ce rapport expertise/autorité doit être combiné avec d'autres, en particulier le couple séculier/régulier.

Claire Sotinel renchérit sur cette identification, en soulignant le moment où Bruno, parce qu'il s'adresse à des frères (donc, sans autorité institutionnelle), peut affirmer qu'il ne prononce aucune condamnation. Les experts consultés à de nombreuses reprises dans le débat sur les Trois Chapitres (Ferrand de Carthage, le diacre Pélage, Colomban) interviennent comme tels lorsqu'ils se départent de leur statut à l'intérieur de l'institution, comme le font les évêques sévériens qui ne peuvent avoir la liberté de donner leur avis que s'ils ne parlent pas en tant qu'évêques, sous peine de retomber sous la sanction de la loi impériale. Elle s'interroge sur le rôle de cette liberté en suspens dans l'élaboration de l'orthodoxie.

André Vauchez revient sur l'intérêt du rôle de l'expert en évoquant la fi-

gure du père Congar dans le concile de Vatican II, rôle bien documenté par son journal, en cours de publication. Son importance dans les délibérations du concile a évolué avec le temps, d'abord marginale, puis de plus en plus centrale après l'éloge formulé par le pape. Le statut d'expert apparaît à la fois informel et dépendant des rapports d'autorité strictement institutionnels. Quant au consensus, souhaité par le pape qui désirait l'unanimité du concile, il est redouté par Congar qui y voit un risque de compromissions restreignant le champ de l'orthodoxie, de reculs sur certains points. Finalement, il n'y a pas eu unanimité, mais bientôt un schisme. Plus difficile à saisir que l'idée de consensus lui paraît la notion de *sensus ecclesiae*, notion mise en évidence dans la thèse de Marielle Lamy sur l'Immaculée conception. Le *sensus ecclesiae* apparaît comme une sorte d'opinion qui précède les décisions institutionnelles, mais qui peut apporter sa sanction à une notion théologique née dans des contextes très particuliers.

Ovidio Capitani, qui préside la séance, évoque des travaux fondamentaux sur l'orthodoxie et insiste sur la place de l'hérésie dans l'élaboration de l'orthodoxie, sur la nécessité de conserver une perspective historique afin d'éviter les confusions conceptuelles.

Éric Rebillard souligne que la volonté de laisser en suspens le cadre chronologique, délibérée dans le projet, porte aussi des fruits. La confrontation des dossiers de William North et de Claire Sotinel montre qu'on ne peut traiter l'histoire des institutions comme celle d'une construction continue. À condition de rester lucide sur la variété des contextes, on ne gagne rien à enfermer la réflexion dans un cadre chronologique rigide.

Monseigneur Marchetto, dans l'assistance, exprime son malaise devant la démarche historique adoptée, notamment celle d'Annick Martin qui met l'accent sur la fluidité, les difficultés, à laquelle il préfère une histoire des accomplissements, de la communion. L'orthodoxie repose sur des bases solides, celle des canons des écritures, celle de l'autorité, qui n'est peut-être plus celle d'Ignace d'Antioche, mais qui ne doit pas être évacuée. Le consensus est peut être une notion juste, mais il n'a de sens que dans la perspective d'une communion organique et hiérarchique. On peut souligner les limites de l'empereur et du concile, mais il faut faire sa place à la réception par le pape.

Suzanna Elm insiste sur le caractère de «work in progress» des débats. Elle souligne la nécessité de ne tenir pour acquise aucune définition. Ainsi le mot, en apparence limpide, de silence peut avoir une signification ambivalente selon qu'on évoque le développement du consensus, de la soumission, ou les notions d'oppression, de contrainte, que nous n'avons guère évoquées parce qu'elles ont été déjà traitées. Le silence peut être négatif lorsqu'il est associé à l'oppression, ou positif associé au *mysterium*, et nécessaire au maintien et à la définition de l'orthodoxie. En ce qui concerne la question des genres littéraires des textes étudiés, dont nous avons débattu au début de nos discussions, il est ressorti que l'orthodoxie ne peut être définie selon les genres, qui peuvent être tous mobilisés dans cette discussion. L'orthodoxie et l'hérésie ne sont pas des caractéristiques choisies par les auteurs, mais par leur audience.

Alain Bourreau, tout en affirmant son accord avec Éric Rebillard sur la vanité d'une approche encyclopédique, regrette cependant l'absence du XIII^{e}

siècle, particulièrement intéressant à cause de l'institution du *Studium*, au moins en partie conçu comme une institution de production de vérité. Un cas significatif est celui de Philippe Le Bel demandant en 1308 à l'Université de condamner les Templiers, et le refus de cette dernière parce que ce cas ne relève pas d'une juridiction ecclésiastique, mais de la définition de la vérité. Dans le dossier de Caroline Humfress, on observe le souci de construire, de dire, montrer une vérité de type judiciaire (qui vise le juste) et de type ontologique (qui vise l'être). Il ne s'agit pas de deux types d'orthodoxie, mais peut-être, comme le suggère Caroline Humfress, de la volonté d'indexer la vérité judiciaire sur le jugement dernier. Ces deux aspects en tension se retrouvent dans la création de l'Université, lieu de production à la fois de vérité et d'enseignement, donc de production de jugements. C'est aussi une distinction qu'on retrouve avec les deux attitudes contrastées de Bruno de Segni et Yves de Chartres dans le dossier de William North : une tension entre la grâce (ou non) du pape et la vérité de l'Église. Cette tension entraîne deux types de définition de la *regula*, l'une qui vient du droit, l'autre de la logique.

ORTHODOXY, SUBJECTIVITY AND INSTITUTIONALIZATION[2]

by

VIRGINIA BURRUS

Certainly since the work of Alain Le Boulluec it has become difficult to think about "orthodoxy and institutional powers" without also examining the role of heresiological representations in consolidating a discourse of orthodoxy – that is, a consistent and coherent set of regulatory schemes and techniques of knowledge – that supports the institutional functionings of the church, most visibly in the disciplinary processes that enforce conformity and effect exclusion from the community. Risking oversimplification, we may say that it is initially the discourse of orthodoxy engendered by an anti-gnostic heresiology that seems to *supply* the church with its distinctive institutional structures and technologies of power[3]. What, however, are the longer-term relations between discursive practices and institutions in the ongoing formation, consolidation, dissolution, and reformation of "orthodoxy"? This, I take it, is one of the broad questions which the papers in this session collectively address.

At the same time, through their focus on discourse, the papers addressing orthodoxy's "institutionalization" also potentially intersect with

[2] A response to the papers by Helen Sillett, Claire Sotinel, and William North.

[3] See, e.g., A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e – III^e siècles*, I, Paris, 1985, p. 18; one might draw a similar conclusion from A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: the Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991.

Virginia Burrus, Drew University, Madison (NJ).

the issue of the "interiorization" of orthodoxy, in so far as discourse is also crucially the site of the production of the orthodox "subject". It would seem that the particular form of subjectification within the orthodox discourse of late antiquity and subsequent eras is characterized by the absolute demand to "know" (and to be "saved" in the "knowing"), where the object of knowledge is both singular and elusive, both sharply delimited and fully transcendent in its purported unchanging purity, simultaneously revealed and reveiled within the containing structure of language itself – or, perhaps better yet, of textuality. Bishops, popes, and emperors are at different points the guardians and gatekeepers of the saving "knowledge", asceticism and liturgy its techniques of embodiment and naturalization. Bishops, popes, and emperors are, however, also as much the "subjects" of orthodox discourse as anyone, as the papers make clear.

In a 1977 interview, Michel Foucault discusses his use of the term "apparatus" to analyze the connections that can exist between heterogeneous elements of a society's practices – e.g., "discourses, institutions, architectural forms, regulatory decisions, laws, administrative measures, scientific statements, philosophic, moral, and philanthropic propositions"[4]. Discourses and institutions – the first two elements on this indeed heterogeneous list – in a sense subsume the others, for Foucault goes on to use the term "institutions" as shorthand for "everything that functions in society as a system of constraint and which isn't an utterance"[5]. He suggests that there is between the elements in any coherent ensemble of discursive practices and social institutions "a sort of interplay of shifts of position and modifications of function which can also vary very widely"; what makes them an "apparatus", however, is a shared strategic function, responding, in the moment of the apparatus' genesis, to an "urgent need"[6]. Once in place, the evolution of an apparatus (that is, of the ongoing reconfiguration of positions and connections between the elements in relation to the defining objective) seems to follow certain patterns. Foucault labels these patterns "functional overdetermination" and "strategic elaboration"[7]. By the first he seems to mean the ongoing and more or less internal process by which certain effects of the apparatus re-enforce one another and/or come into contradiction with one another and the adjustments that subsequently take place. By the second he appears to have in mind more dramatic shifts that occur when an unanticipated effect of the apparatus, lying outside the field of its strategy, as it were, creates a new urgency and thereby a shift in strategy. Although the terminology is somewhat cumbersome, there may be some gain for the sake of generalization in conceptualizing "orthodoxy" as an "apparatus", or ensemble of discourses and institutions, defined by a shared strategic objective, in a dynamic context in which the elements (discourses,

[4] M. Foucault, *Power, Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. C. Gordon, New York, 1980, p. 194.

[5] *Ibid.*, p. 197-198.

[6] *Ibid.*, p. 195.

[7] *Ibid.*, p. 195.

institutions), their patterns of interconnection, *and* the defining objective are all perpetually shifting responsively in relation to one another.

The paper by Helen Sillet focuses primarily on fifth-century shifts in the realm of the discursive construction of orthodoxy, while also beginning to speculate intriguingly about their relation to institutional functionings. What is original with Theodoret is perhaps not so much the shift toward doctrinal and away from genealogical categories (already in place with Origen, I would say) but, more specifically, the positioning of orthodoxy explicitly as a doctrinal golden mean or creative synthesis in the dialectic between two conceptually warring heretical alternatives. Sillett neatly aligns this triangular structuring with the social-political configuration of the early- and mid-fifth-century christological controversies – though it is not altogether clear to me whether the institutionalized pattern of dialectical opposition and synthesis is viewed simply as an independent, empirical, and even causal "fact" or if it is itself partially the historiographic product of the emergent discourse of orthodoxy as strategically shaped by Theodoret (and others as well). At any rate, Theodoret's representation of institutional functions served to "normalize the extreme theological conflict" and thereby, paradoxically, both to relativize the authority of individual councils and at the same time to rescue the conciliar institution per se. By demonstrating that "conflict is natural and even useful", he makes it possible to view the succession of violently conflicting and contradictory conciliar actions as part of a divinely ordained economy, out of which a compromising "orthodoxy" is eventually produced – one that happens to align with Theodoret's position while also resisting a final and decisive shattering of ecclesiastical unity[8]. Theodoret's heresiology, responding to one unanticipated effect of conciliar functioning in the early fifth century (the violent performances of disunity), finally engenders the Council of Chalcedon, in all of its complex and compromising textualization. Ironically, his own inclusion therein is eventually to be his downfall (from one perspective), as Chalcedon itself becomes not the solution but the problem, or "urgency", to which the apparatus of orthodoxy will respond – in part by anathematizing Theodoret.

Claire Sotinel's paper smoothly picks up the story at this point. Her detailed and illumining account highlights the flexible reconfigurings of the relative positions of the discourse of orthodoxy and the institutions of both church and empire, as she opens with the (cited) hypothesis that "orthodoxy does not contribute to 'fix' the institution but to its ongoing redefinition" – a hypothesis that fits well with the framework of Foucault's analysis of the more or less stable instabilities that constitute the heterogeneous "apparatus" as such. She schematizes the familiar process of orthodox redefinition in later antiquity: an initial proposition evokes a reaction of discomfort or condemnation; two parties emerge whose disputes can only

[8] It may be worth noting that his work also seems to suppress the place of Mariology in the controversies, shifting the weight entirely onto christological doctrine – what is the function of this, I wonder, in relation to either pagan syncretism or women's roles, for example?

be resolved by an appeal to one or more authorities; the delivered judgment of the authoritative body or bodies itself brings about an effective division in the community, and thus in a final moment in the process, efforts at reconciliation prolong the original debate. Already it is clear that the institutional processes are interwoven with, but not alone decisive in, the complex reshufflings of power relations that will finally produce not only a new discursive definition of orthodoxy – a Chalcedonian middle ground that now excludes Theodoret – but also new institutional roles and relations. The emperor Justinian organizes the conference of 532 as a public debate between the Severians and Chalcedonians, in which all participants (including the emperor himself) are carefully positioned as equals, as if to create an artificially de-institutionalized space of discursive hegemony. According to one account, when his efforts at reconciliation proved ineffective, Justinian proposed a list of anathematized persons to which were newly added (as a concession to the need for compromise) Theodore, Theodoret and Ibas, in an attempt to salvage the authority of both Chalcedon and Rome while retaining the loyalty of the Severians. The attempt failed, but now the condemnation of the "Three Chapters" had emerged into discourse as a potential space of agreement between Justinian and the Severians, which the emperor subsequently put into aggressive play in his 545 decree condemning the three chapters as an act of purification in relation to Chalcedon. Opposition to his edict – most notoriously that of Vigilius of Rome – took the form not of resistance to imperial intervention per se but to his perceived innovation in the realm of orthodox discourse. When Pelagius of Rome subsequently shifted sides, the whole process of negotiation essentially began again, with new actors and a new center of gravity in the west. Continuing the story, Sotinel raises the question of how various players used their places in the institution to justify the authority of their discourse, as institutions play an ever larger role in the negotiations. Perhaps even more striking is the attention she gives to the way that the discourse of orthodoxy was used by theologians, councils, the emperor, and the pope variously to confirm or destabilize, strengthen or redirect, the status of institutions and their authorized representatives, while remaining largely outside their control. The discourse of orthodoxy thus actually initially generates enormous institutional ambiguity and imprecision, even as it also begins gradually to establish or reestablish institutional solidity. Rather than emperors, popes, or councils "making" orthodoxy, the contested discourse of orthodoxy itself (ambiguously, tenuously) "makes" them, or at least intervenes to modify their positions. This configuration of the apparatus is in contrast to the context under Gregory the Great, where, for the west, the pope begins to "make" orthodoxy.

North's paper seems to echo many of the themes of Sotinel's analysis. Bruno appears aggressively to relocate orthodoxy as external to the papacy, by labeling the papal stance on investiture heretical. He does so, however, as part of an "internal" process of redirecting both the papacy and orthodoxy and furthermore effects an expansion of the scope of orthodoxy that finally identifies it with the institution more closely than ever. Now (as with Gregory the Great?) it is the institution that "makes" orthodoxy – albeit through a very complex process.

All of these papers are attuned to the emergence, out of the very effects of the ancient forging of the "apparatus" of orthodoxy itself, of new "urgencies" that prompt the reorientation in orthodoxy's "objective" – i.e., to produce a highly controlled and expansive "unity" of subjects – and thereby also allow a reshuffling of discursive and institutional formations and of their relative positionings. Cumulatively, the papers do not so much construct an extended narrative history of the evolution of "orthodoxy" as highlight the constancies of instability, ambiguity, complexity, and ongoing reconfigurings of discursive and institutional formations within a yet rather stubbornly enduring "apparatus" of orthodoxy.

Virginia Burrus

INTÉRIORISATION DE L'ORTHODOXIE

Table ronde conduite par Sofia Boesch Gajano
(Terza Università di Roma)
Paris, 5 et 6 juin 1998

Discussions[1]

André Vauchez, dans son rapport, part des deux perspectives sur l'intériorisation de l'orthodoxie proposées par Cécile Caby dans sa communication. Il rapproche la première perspective, celle de l'appropriation, dans laquelle il s'agit de l'interprétation d'une orthodoxie extérieure par l'intériorité du sujet, du processus d'acculturation qui a pu être étudié pour les campagnes d'évangélisation et de missions : l'acculturation du christianisme passe par une assimilation, une ré-interprétation, une transformation, un traumatisme culturel, etc. Dans la seconde perspective, l'intériorisation relève de l'action d'une autorité qui fait que l'orthodoxie de chacun est conforme à celle de tous. Le point de vue peut être celui du sujet, ce qui pose la question des canaux de l'intériorisation, ou être extérieur, ce qui conduit à étudier le processus par lequel le sujet est conduit à adopter cette attitude. André Vauchez rappelle que ces deux points de vue avaient été envisagés, pour le seul Moyen Âge, à propos d'une problématique voisine, celle du «faire croire» à l'occasion d'une table ronde à l'École française de Rome en 1979. Il commente positivement l'idée selon laquelle l'orthodoxie est rarement imposée du dehors ou d'en haut, mais procède d'une demande d'orthodoxie qui contribue à la construire. L'exemple de la canonisation des saints dans l'Église latine au Moyen Âge confirme amplement un tel schéma. En effet, la promulgation officielle de la sainteté est réservée au pape à partir du décret de 1234, ce qui peut bien être lu comme une manifestation tangible du processus de centralisation pontificale mis en œuvre à partir de la réforme grégorienne. Mais une telle évolution répond aussi à une demande de la base : ce sont les églises locales, les communautés monastiques et les autorités laïques qui se sont adressées au Saint Siège pour demander une garantie et une sanction papales jusque là nullement requises et qui ont ainsi mis en crise l'institution. La demande d'orthodoxie a donc abouti à un renforcement de l'institution.

[1] Communications de Cécile Caby, *Entre observance et humanisme. Définition et pratiques d'une orthodoxie culturelle dans l'ordre camaldule*, ci-dessus, p. 3-22; Victoria Morse, *Seeing and believing. The problem of idolatry in the thought of Opicino de Canistris*, p. 163-176; Nina Caputo, *«To kill the thorns in the vineyard». A medieval rabbi's argument for diversity within unity*, p. 35-55. Le compte rendu écrit des discussions de cette table ronde a été rédigé par Antonella Romano et Éric Rebillard.

Après avoir évoqué les différentes communications dans leur rapport au thème de l'intériorisation, André Vauchez conclut que le besoin d'orthodoxie est l'exigence d'une correspondance entre orthodoxie et orthopraxie, ce qui bute toujours en régime chrétien sur le problème de l'institution ecclésiale, objet et cause de cette insatisfaction. Mais l'institution est incontournable : à moins de sombrer dans la pure utopie, on ne peut en faire l'économie. Cette prise de conscience peut conduire selon les cas du réformisme silencieux au nicodémisme ou encore à la disqualification de l'institution sur la base d'une conception spiritualiste ou prédestinationiste de l'Église. Seul le contexte historique permet de comprendre pourquoi et comment l'intériorisation de l'orthodoxie a pu conduire selon les cas à renforcer ou mettre en crise les institutions qui en revendiquaient la gestion.

En guise d'introduction aux discussions, Sofia Boesch Gajano souligne pour commencer l'intérêt de la confrontation entre monde chrétien et monde juif présentée par Nina Caputo. Dans le monde juif, en effet, l'orthodoxie peut être perçue comme une menace pour l'unité, dans la mesure où elle vient rompre, parce qu'elle est imposée, l'équilibre entre le sentiment d'appartenance au peuple juif et celui de faire partie d'une des nombreuses communautés indépendantes de la diaspora. Elle énumère ensuite une série de thèmes dont l'approfondissement serait nécessaire en vue d'une meilleure compréhension de la notion d'orthodoxie : rapport orthodoxie de principe/orthodoxie de comportement, orthodoxie extérieure ou imposée/orthodoxie intérieure ou vécue, recherche de la vérité/établissement de l'orthodoxie, rôle de l'expérience personnelle comme source d'élaboration de l'orthodoxie, thème du public et du privé.

Pierre-Antoine Fabre propose de revenir sur la communication de Victoria Morse à propos du rapport appropriation/conformation et de la notion du privé, car y apparaissent à l'œuvre de façon simultanée l'écart par rapport à une norme et le réinvestissement de cette norme. Le réinvestissement de l'image chez Opicino de Canistris est spectaculaire dans la mesure où le rapport avec l'image matérielle est reconquis après avoir été questionné, suspendu. Le rapport avec l'image, en tant que phénomène de perception, est essentiellement rythmé par une tension entre une intériorité et une extériorité et donc lieu de l'expérimentation de cet écart et de ce réinvestissement par rapport à la norme extérieure des représentations visuelles. Pierre-Antoine Fabre rappelle ensuite que, pour Opicino, c'est dans la mesure où il n'est pas possible de comprendre le travail de l'imagination de l'autre qu'intervient la nécessité du contrôle de l'activité imaginative par l'individu lui-même. Il y voit l'origine d'un glissement de la question de la légitimité des conditions de l'observation des images à celle de la désignation de la figure de l'autorisation. Cet exemple de l'intériorisation de l'autorité illustre parfaitement la thématique de l'intériorisation de l'orthodoxie : celui qui regarde est le seul à pouvoir contrôler et autoriser ou non les images qu'il regarde. Pierre-Antoine Fabre souhaite revenir en revanche sur le recours à la catégorie du privé. Le caractère privé de la pratique visuelle est constamment travaillé par quelque chose comme une publicité retrouvée de l'image, soit qu'il diffuse les siennes, soit qu'il utilise des images existantes. On n'est jamais dans une sphère privée qui se refermerait sur une sorte d'orthodoxie absolument solipsiste. Cette remarque est vraie aussi pour la communication

de William North où l'opposition privé/public recoupe en fait l'opposition individuel/collectif.

Victoria Morse apporte deux précisions à propos d'Opicino de Canistris. Elle rappelle en premier lieu son statut institutionnel : prêtre et moine, pour rapprocher son expérience de la confession de la question de la représentation de l'intériorité. En second lieu, elle insiste, à la suite d'André Vauchez, sur la nécessité de contextualiser son dossier : Opicino appartient à l'ordre des Franciscains, c'est-à-dire au mouvement spirituel.

Antonella Romano intervient pour souligner que, dans le cas de Traversari, sa situation institutionnelle est aussi un facteur important et pour inviter à prendre en compte plus sérieusement cette dimension pour poser la question de l'intériorisation.

Alain Boureau revient à la réponse de Victoria Morse pour confirmer que l'univers psychologique dans lequel évolue Opicino de Canistris est caractéristique des milieux spirituels au XIII[e] siècle. Il évoque le cas du somnambule décrit par Jean de Olivie, dont l'imagination est comme liée ou suspendue, ce qui explique qu'il n'ait pas le vertige et qu'il ait pour ainsi dire une telle sûreté de mouvement. L'idolâtrie serait en quelque sorte, dans le champ de la représentation, un équivalent du vertige. Opicino est donc un clerc qui répond pour finir à une provocation psycho-spirituelle des Franciscains.

Un intervenant, qui décline sa qualité de clerc, voudrait définir l'orthodoxie comme l'adhésion par l'intelligence à la Vérité, dont l'Église est garante. Ainsi l'orthodoxie serait du côté du public, le corps ecclésial, tandis que l'hétérodoxie serait du côté du privé, l'hétérodoxe ayant choisi de se séparer du corps ecclésial.

Pierre-Antoine Fabre réagit à ces propos en refusant l'association public/orthodoxie, privé/hétérodoxie : pour lui, selon qu'on est dans l'orthodoxie ou dans l'hétérodoxie, on a à faire à des modes d'articulation de l'individuel et du collectif très différents. Il illustre son point de vue en renvoyant au livre de Silvana Seidel Menchi, *Érasme en Italie*[2]. L'orthodoxie catholique et les courants érasmiens de l'Italie du Nord renvoient à deux types de sphère publique, l'une ecclésiale, l'autre civile.

Alain Le Boulluec exprime un besoin de clarification terminologique : réunir dans un seul terme orthodoxie d'un côté et orthopraxie de l'autre. Ce pourrait être normativité ou dogmatique au sens où Pierre Legendre y inclut les opinions, les théories, les croyances, les décisions d'ordre pratique résultant d'un ensemble de règles. Cela permettrait d'employer le mot orthodoxie dans un sens plus restrictif, donc plus efficace.

Susanna Elm revient aux catégories public/privé pour justifier le choix du mot intériorisation, qui ne peut pas être considéré comme un équivalent de l'anglais «internalization» dans la mesure où la notion perdrait la dimension publique impliquée par toute prise de conscience.

William North tient à préciser en quel sens il a utilisé dans sa communication les catégories public/privé qui donnent lieu à tant de discussions.

[2] Trad. française, Paris, 1997.

L'emploi de la notion de privé cherchait à maintenir dans l'examen de la querelle du *pravilegium* la présence des individus à l'intérieur de chaque camp, pour mettre en valeur les dynamiques internes de camps trop souvent opposés comme deux blocs. Du privé relèverait donc l'opinion d'une personne, par opposition à l'opinion de plusieurs personnes qui relèverait du public.

Susanna Elm relance la discussion en faisant remarquer que la table ronde sur Orthodoxie et institutions avait fait intervenir la notion de consensus et que celle-ci pourrait être articulée autour de celle de processus («process»). Elle suggère que la question à régler maintenant serait celle des processus qui conduisent au consensus.

Caroline Humfress exprime les difficultés qu'elle rencontre dans l'usage des catégories privé/public pour le Moyen Âge et l'Antiquité tardive. Elle fait remarquer en particulier que les individus ont toujours un rapport au passé ou à la tradition qui fait que jamais ils ne représentent qu'eux-mêmes.

William North répond que, quand il parle de privé, il n'entend pas un individu coupé de ses racines historiques et culturelles.

Caroline Humfress précise que ce rapport au passé ou à la tradition peut être explicitement revendiqué et du coup être un des processus de construction de l'orthodoxie.

Virginia Burrus se demande si les notions de privé et d'intériorisation ne conduisent pas à une certaine confusion entre ce qui serait des particularités et ce qui relèverait d'une subjectivité.

Nina Caputo pense que privé est trop entendu au sens d'individuel et que peuvent relever aussi du privé des opinions émises devant des personnes qui partagent les mêmes points de vue : le public impliquerait alors la rencontre de plusieurs points de vue divergents.

Catherine Brice manifeste en tant que spécialiste d'histoire politique contemporaine un double étonnement. Le premier tient à la notion du consensus, dont elle se demande si elle est bien pertinente pour parler d'orthodoxie, dans la mesure où le consensus relève de l'opinion et est plutôt connoté négativement. Le second porte sur l'intériorisation en tant que processus d'inculcation qui suppose une stratégie adaptée à la psyché et donc variant en fonction des modalités d'appréhension de cette dernière.

Alain Boureau précise que parler de psychologie pour le XIII^e^ siècle n'a rien d'anachronique : c'est le terme qui est utilisé dans le commentaire du *De anima* d'Aristote.

André Vauchez revient à ce que disait Alain Le Boulluec sur orthodoxie et orthopraxie. Pour le Moyen Âge, il constate une grande adéquation entre les deux et même, à partir du XIII^e^ siècle, une tendance de plus en plus forte à définir l'orthodoxie à partir d'une orthopraxie, orthopraxie dévotionnelle d'une part (confession annuelle obligatoire, communions, etc.), orthopraxie morale d'autre part (conformité aux règles morales de la Bible).

Pierre-Antoine Fabre est d'accord avec Catherine Brice pour souligner les dangers que peuvent présenter les anachronismes psychologiques. De même, au terme consensus, il préfère celui de réconciliation utilisé par Claire Sotinel, dans la mesure où il suppose le conflit contrairement au consensus qui l'évite, tout au moins dans la pratique politique contemporaine.

Claire Sotinel mettrait volontiers derrière la notion de consensus ce qui

est en commun avant tout conflit. Elle évoque dans plusieurs de nos dossiers un ensemble de convictions partagées qu'on ne veut pas définir comme étant reconquises après un conflit, mais que l'on veut pouvoir affirmer sans avoir à les expliciter. Ce corps de convictions communes peut être la base sur laquelle se fonde la réconciliation, et ce dans la mesure où elles ne demandent qu'un acquiescement sans définition et font la jonction entre les individus qui forment l'institution et la vérité révélée sur laquelle ils veulent maintenir un certain silence.

Les deux dernières interventions évoquent pour Antonella Romano la question de la recherche de la vérité et de son rapport différent à l'orthodoxie selon l'époque prise en considération. La nécessaire intégration de la pluralité des vérités avec, à l'époque moderne, la révolution scientifique et le développement de l'érudition sacrée, ne contraint-elle pas à défendre plutôt la notion de réconciliation qui met la négociation au cœur même de l'élaboration de l'orthodoxie?

Éric Rebillard se demande si la notion de consensus est aussi négativement connotée pour un Américain que pour un Français. Il exprime, en revanche, son désaccord avec Claire Sotinel sur la définition de l'orthodoxie comme un ensemble de convictions partagées. Il préfère envisager l'orthodoxie comme un processus qui est déclenché à partir du moment où les convictions ne sont plus partagées.

Claire Sotinel réagit en récusant la définition qui lui a été prêtée et tente de la reformuler. Elle précise qu'elle a cru identifier, à travers plusieurs dossiers, un moment du processus de l'orthodoxie où un consensus est utilisé comme base de la négociation en jeu. Ce consensus, dans l'affaire des Trois Chapitres, est constitué par les quatre conciles œcuméniques dont aucune proposition n'est discutée et qui deviennent la plate-forme des discussions.

Virginia Burrus souhaiterait ramener au cœur de la discussion terminologique le couple de contraires orthodoxie/hérésie qui lui semble avoir une dynamique propre dont ne rendent pas compte réconciliation ou consensus.

Susanna Elm souligne que le couple orthodoxie/hérésie sert surtout à une définition orthodoxe de l'hérésie et rappelle que le projet de ce colloque est non pas d'interroger l'autre ou la périphérie pour comprendre le centre, mais d'étudier celui-ci pour lui-même.

Alain Le Boulluec prolonge les réflexions de Claire Sotinel en mentionnant le rôle des professions de foi comme plate-forme initiale dont le contenu n'est pas discuté, bien qu'il soit le résultat d'une décision.

Claire Sotinel fait remarquer que c'est bien ce pour quoi se donnent les professions de foi, mais que, par exemple, les professions de foi pontificales, au cours de la controverse des Trois Chapitres, ont été l'objet de discussions.

En conclusion, Sofia Boesch Gajano fait deux séries de remarques. L'une porte sur la recherche de la vérité dans le rapport dialectique entre orthodoxie et hétérodoxie : c'est au nom de la vérité que l'orthodoxie dominante est contestée, mais en vue le plus souvent d'établir une nouvelle orthodoxie; le plus souvent, car l'hétérodoxie peut choisir aussi de se constituer en une orthodoxie qui ne se souhaite pas majoritaire. L'autre série évoque le thème de l'identité, parce qu'une orthodoxie participe aussi à la construction d'une identité, que ce soit celle d'un ordre monastique ou d'une entité politique.

FONCTIONS DE L'ORTHODOXIE

Table ronde conduite par Alain Boureau
(École des hautes études en sciences sociales)
Rome, 6 juin 1998

RAPPORT PAR JACQUES LE BRUN[1]

Ce que notre analyse du vocabulaire et de l'emploi des notions d'orthodoxie et d'hétérodoxie jusqu'à l'époque moderne nous a permis de dégager[2] se trouve confirmé par les contributions présentées dans ce volume. Un trait qui nous frappe, à les lire, est l'impossibilité ou la difficulté de définir exactement la notion d'orthodoxie (ou son contraire) et en quelque sorte l'interchangeabilité de cette notion par rapport à d'autres comme «catholique» ou «canonisé», ainsi qu'il apparaît dans les analyses de Laurence Moulinier à propos de Hildegarde. Cette impossibilité de définir et en même temps le fait qu'elle se présente comme depuis toujours définie semble même être le caractère propre de l'orthodoxie, comme Pierre-Antoine Fabre le montre bien à propos d'Ignace de Loyola. Adossée pour ainsi dire à l'hétérodoxie, son envers ou son double, et inséparable d'elle, l'orthodoxie est ainsi, comme l'écrit encore Pierre-Antoine Fabre, «hétéronome», «à la frontière de son non-lieu hétérodoxe».

Cela n'entraîne pas nécessairement la non-pertinence de cette notion, mais conduit à mettre l'accent moins sur le contenu d'une doctrine ou sur un corpus de propositions ou de pratiques que l'on pourrait désigner comme orthodoxes, que sur une «opération» : si l'orthodoxie est «ce qui ne se formule pas» (Pierre-Antoine Fabre), ce ne serait pas par une faiblesse objective des énoncés qu'elle propose ou qualifie, mais par la mise en avant du sujet de l'énonciation et de l'acte qui pose son rapport avec des énoncés. Le flottement dans la définition et l'absence d'un usage précis dans le discours théologique feraient ainsi structurellement partie

[1] Communications de Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie (1525-1622)*, ci-dessus, p. 101-124; Laurence Moulinier, Et papa libros ejus canonizavit. *Réflexion sur l'orthodoxie des écrits de Hildegarde de Bingen*, p. 177-198; Daniel F. Caner, *Notion of «strict discipline» and apostolic tradition in early definitions of orthodox monasticism*, p. 23-34.

[2] Voir *supra* p. 333-342.

Jacques Le Brun, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses.

de la notion d'orthodoxie. Il est frappant de voir qu'à propos de Cassien et de Grégoire de Nysse et des traits qui peuvent apparaître comme conformes au véritable monachisme, Daniel Caner se trouve dans la même impossibilité de définir exactement ce qui est «monachique» et ce qui s'écarte de «la pratique monachique orthodoxe» : le terme de *districtio* comme celui d'ἀκρίβεια sont suffisamment imprécis pour désigner un entre-deux entre l'excès et le défaut[3], de la même façon que l'orthodoxie se trouve au lieu indéfinissable de la limite entre deux hétérodoxies par excès ou par défaut, une tentative pour en donner une précise définition, par exemple en s'attachant au sens littéral de l'Écriture qui décrit la vie des premiers chrétiens, ne pouvant, en réduisant l'imprécision, que conduire à l'excès condamnable; *districtio* et ἀκρίβεια, comme en d'autres contextes «orthodoxie», ne sont pas affaire de littéralité scripturaire, qui pourrait fonder en sa rigueur le sens théologique, mais affaire de «figure», de travail de métaphore[4]. Ainsi l'usage répété et quasi-ritualisé des notions de *districtio* et d'ἀκρίβεια ou, corrélatif de cette dernière, d'εὐσχημοσύνη sert à signifier une «conduite ascétique orthodoxe» sans que celui qui les emploie ou qui les reprend à la tradition le fasse en ayant «une définition précise dans l'esprit». Et la fonction de ces notions se comprend bien lorsqu'on les rapproche du «lieu commun», cette forme de pensée «commune», c'est-à-dire disponible à tous, où ce qui compte c'est moins ce qui est dit, et qui n'est que «banalité», que le mode d'énonciation de ces banalités. Comme dans les exemples que nous évoquions précédemment, les signifiants sont employés indépendamment d'une signification définissable[5], et cela même pour les autorités, dont la tâche est de réprimer les erreurs ou les fautes et qui le font moins par l'application d'une règle ou de stricts critères que par l'exercice d'un *sensus* ou d'un *tactus*. En tout cas, il est significatif que l'historien juge inévitable de substituer aux «key terms», qu'il trouve dans les écrits des IV^e^ et V^e^ siècles, la notion, aussi floue que ces termes, d'orthodoxie.

Si c'est une énonciation qui est en jeu dans tout procès d'orthodoxie, le terme de ce processus est la reconnaissance par une

[3] Car, comme le montre bien D. Caner, il peut paradoxalement y avoir de l'excès dans l'ἀκρίβεια, même si ce terme désigne l'exactitude d'une doctrine et d'une conduite.

[4] Daniel Caner écrit : «In those passages where Jesus seems to conflict with his apostle Paul, which should one interpret literaly, and which figuratively?»

[5] Daniel Caner écrit : «A close examination of the key terms used to signify that discipline, namely *districtio* and *akribeia*, shows that they were always used vaguely and without definition per se».

institution de la recevabilité d'une doctrine ou d'une conduite. Rien ne le montre mieux que l'étude des fluctuations de la reconnaissance actuelle ou posthume des discours ou des actes de Hildegarde de Bingen. En effet, dans son cas, il s'agissait moins de la définition d'une orthodoxie doctrinale que d'une «canonisation», c'est-à-dire de la reconnaissance comme «canoniques» de ses actes et de ses écrits, de la proposition qui peut en être faite comme «règles» pour autrui. Dans la rivalité entre les différentes autorités, entre celle de Dieu et celle de prélats, et entre pontifes et prélats, s'élabore socialement ce dont Hildegarde avait auparavant pris conscience intérieurement, à savoir, comme l'écrit Laurence Moulinier, «ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas pour l'Église» : la «norme» d'abord intériorisée apparaît de façon posthume d'une double manière, comme ce qui fonde rétrospectivement la recevabilité des actes et des écrits de Hildegarde, et comme ce qui est fondé par ces actes et ces écrits, ce qu'ils ont permis, grâce à leur autorité, d'établir. La «construction» posthume d'une biographie exemplaire et d'un corpus ou canon textuel exemplaire, et l'élaboration de tout un discours pour établir la «catholicité» de ses écrits rend visible la façon dont, loin d'être l'effet de l'évidence de la preuve, l'orthodoxie est le résultat d'une «construction» ou d'une conquête, je dirais presque d'un refoulement : s'attacher à démontrer l'orthodoxie, c'est surtout prouver que cette dernière n'est pas évidente, et, en des contextes ecclésiologiques et intellectuels bien différents, c'est trois siècles à l'avance ce que nous trouverons dans le cas d'Ignace de Loyola qu'étudie Pierre-Antoine Fabre; comme l'écrit Laurence Moulinier, on doit «lire dans certains cas l'affirmation de l'orthodoxie comme une dénégation d'hétérodoxie». Cependant, ici encore la qualification qui s'applique aux écrits, qui doit leur permettre d'être «canonizati» et donc d'entraîner une sorte de «canonisation par métonymie» de leur auteur, pour reprendre l'expression de Laurence Moulinier, ce n'est pas la qualification d'«orthodoxes», mais celle de «catholiques» : *liber multum catholicus*, *libros catholicæ doctrinæ*, c'est-à-dire à la fois reconnus comme contenant la doctrine de l'Église catholique et susceptibles de soutenir et d'enrichir la catholicité de cette Église.

Plusieurs questions se posent ici à partir des exemples qui ont été présentés. La première, qui nous met au cœur des problèmes soulevés par l'usage de la notion d'«orthodoxie» à l'époque moderne, est celle qui porte sur le sujet de l'orthodoxie; le cas des tentatives, échecs ou succès, de «canonisation» de Hildegarde soulève clairement cette question : s'agit-il ici de la personne, de sa vie, de ses actes, de ses prises de position vis à vis des diverses autorités de son temps, ou de ses écrits (écrits authentiques, ou constitués en «canon» lors du processus de «canonisation»)? Lorsque l'historien écrit

que «Hildegarde gagna vraiment son titre de championne de l'orthodoxie»[6] «de manière posthume», nous constatons que c'est par l'intermédiaire d'une «canonisation» de ses écrits; ensuite les visions, les prophéties pourront être utilisées dans des contextes très divers. Ici encore, c'est à partir d'une «orthodoxie» douteuse, problématique, contestée par certains, que s'est élaborée la reconnaissance du caractère «canonique» d'une œuvre puis d'une personne.

L'analyse par Pierre-Antoine Fabre, à partir des procès-verbaux et des récits ultérieurs, de l'incident survenu en mai 1527, lorsqu'Ignace de Loyola aurait prédit ou provoqué la mort miraculeuse de Lopez de Mendoza, illustre admirablement ce qui décide de l'orthodoxie (comme ailleurs de la mystique) d'une parole ou d'un acte. Il s'agit ici de témoignages, de récits, de souvenirs, donc d'une énonciation, d'une interlocution où témoins et examinateurs se penchent sur le «document» du passé, «document» c'est-à-dire ce qui nous enseigne et en même temps ce qui apparaît désormais de ce passé. «Écart», «indétermination», «différence», «suspens», «brouillages», «impasses», «malentendus», ces termes récurrents dans l'analyse de l'historien marquent ce qu'il appelle «un flottement dans l'espace de l'interlocution», donc dans les documents qui en transmettent les signes. L'«orthodoxie» (comme la «mystique», à propos d'autres documents, par exemple l'autobiographie de Surin) ne saurait être démontrée, puisqu'un jugement, position d'un acte, n'est jamais une démonstration. Nous sommes en effet, avec l'affirmation de l'orthodoxie, dans le domaine d'un «comme si», pour reprendre l'expression du P. Bouhours citée par Pierre-Antoine Fabre[7], de la même façon que l'état, les maladies ou les symptômes de Surin peuvent être dits «mystiques», «comme si» Dieu, et/ou le démon, en était l'auteur, la discrimination étant l'effet de l'énonciation du sujet.

[6] Il s'agit évidemment ici d'un à peu près dans l'expression, car il est difficile de donner un sens très précis à cette formule.

[7] «Comme si Dieu, pour déclarer l'innocence et pour venger l'honneur d'Ignace, eût voulu vérifier la parole de Lope par le supplice que lui-même s'était souhaité».

DISCUSSIONS[1]

Alain Boureau ouvre la discussion par une sorte d'inventaire récapitulatif des registres d'intelligibilité possibles de la notion d'orthodoxie. Prenant cette notion dans un premier sens, Alain Le Boulluec proposait de lui substituer un terme englobant : dogmatique, par exemple, ou normativité. Mais l'orthodoxie est également un corps de doctrine vraie ou droite, détaché en ce sens de l'orthopraxie. Un troisième registre serait celui d'une adhésion, ou intériorisation, ou encore énonciation. Un quatrième : l'orthodoxie comme terme d'institution. Un cinquième, selon le couple orthodoxie/hétérodoxie. L'ensemble des travaux a jusqu'ici privilégié, à un niveau ou à un autre, une normativité par «coupes», ou échantillonnages, plutôt que la construction progressive d'un objet unique. Le terme de fonction introduit, lui, le rapport à un discours de vérité : la fonction implique des moyens et des fins, mais là encore, plusieurs niveaux sont possibles. Celui d'une société en général d'abord : la fonction variera alors sur le thème de la résolution des conflits, d'un lieu de consensus, de conciliation, d'identité collective ou individuelle. Une référence forte serait ici celle de la normativité juridique, et le développement de la recherche, en anthropologie juridique, sur une notion longtemps considérée comme intemporelle; ou également de la normativité politique, en particulier dans des sociétés dépourvues de normes explicites, au début du Moyen Âge par exemple. Mais on peut saisir la fonction à l'échelle de certains mécanismes, dans des sous-ensembles culturels ou religieux : fonction de classification, de neutralisation (par exemple de neutralisation de la sainteté à travers la promotion de l'héroïcité des vertus), fonction de lissage et d'exagération des différences pour faire apparaître du sens, ou enfin fonction de fondation, dans le cadre d'un processus ecclésiastique. On serait proche ici, dans l'exposé de Pierre-Antoine Fabre en particulier, de la définition d'une fonction symbolique (selon le terme issu de Jean Piaget et généralisé par Claude Lévi-Strauss), en parallèle avec d'autres types de normativité, dans un ensemble vaste de fonctions normatives, lieux de production et de réception des normes. Il faudrait enfin faire place à une causalité négative de la fonction d'orthodoxie, désignant ce qu'on ne peut pas nommer (comme l'a souligné Jacques Le Brun) : c'est le cas de la majesté étudiée par Yann Thomas (qui n'est ni souveraineté, ni surpuissance, mais source d'une transgression spécifique). Après ce tour d'horizon, Alain Bou-

[1] Le compte rendu écrit des discussions de cette table ronde a été rédigé par Pierre-Antoine Fabre.

reau invite les participants à rappeler, au seuil de cette troisième table ronde, le ou les niveaux d'intelligibilité auxquels ils se sont situés.

Éric Rebillard pointe en réponse la dimension historiographique de la recherche, dont Jacques Le Brun a bien montré les enjeux dans la table ronde «Orthodoxie et pouvoirs institutionnels» en examinant la genèse de l'emploi du terme. Il fallait prendre la mesure du poids de la construction moderne des origines du christianisme, en particulier dans l'historiographie de l'Antiquité tardive. C'est à partir de ce point de départ que l'on est progressivement arrivé à définir l'orthodoxie comme une fonction ou processus utile à l'historien pour articuler autorité et doctrine.

Antonella Romano insiste à son tour sur ce moment de passage d'un registre historiographique à un registre historique, et considère que les travaux effectués peuvent, peut-être, aider ce passage.

Alain Boureau demande quelles ont été les étapes et quel a été le rôle de la fonction d'orthodoxie dans l'élaboration du colloque.

Pierre-Antoine Fabre lui répond que la question de la fonction pouvait permettre de formuler «à l'état pur» un certain nombre de problèmes et de difficultés latentes dans d'autres lieux de la recherche engagée, en particulier pour ce qui concerne les rapports d'une normativité religieuse et d'autres formes de normativité, juridique au premier chef : c'est en tout cas vers cet objectif qu'il a tendu dans sa propre enquête en faisant du statut de la preuve religieuse dans les procès apostoliques l'argument d'une critique de la défection de la preuve sur le terrain juridique civil. De ce point de vue ou d'autres, la fonction produit une diffraction de la notion d'orthodoxie, mais cette diffraction n'est pas synonyme d'éclatement.

Susanna Elm ouvre une parenthèse pour remarquer que, si des dossiers apparemment très spécifiques ont rencontré des espaces communs, ces dossiers, au fur et à mesure qu'ils se situaient plus en aval dans la chronologie de l'histoire chrétienne, resserraient leurs interrogations sur la seule Église romaine et que l'orthodoxie, du coup, n'était plus définie dans l'horizon d'une pluralité chrétienne, ni, au Moyen Âge, par rapport à l'Église d'Orient, ni, à l'époque moderne, par rapport à l'Église d'Orient ou aux églises réformées. Elle souligne que cette concentration romaine progressive doit être maintenue comme un trait seulement factuel.

Robert Dodaro revient sur l'ἀκρίβεια de Daniel Caner et sur le *decorum* qu'il a lui-même étudié. Il y a un point commun d'indétermination, ou d'indéterminabilité qui apparaît immédiatement sous-jacent à son propre discours et qui marque aussi les notions de pacte tacite et d'assujettissement développées par Pierre-Antoine Fabre. R. Dodaro évoque un texte de Richard Lanham (qu'il commente dans son exposé) sur la dissimulation nécessaire du *decorum*, un texte dans lequel on pourrait remplacer *decorum* par «orthodoxie», et renvoie également aux remarques de Virginia Burrus sur les silences du discours, et à la part d'indétermination d'Hildegarde de Bingen, dont les positions sont toujours au bord de s'inverser dans leur contraire.

Virginia Burrus pose alors le problème des contenus historiques spécifiques de l'orthodoxie, par rapport à une approche théorique formelle, comme par exemple dans le cas de la notion de réconciliation : la réconciliation est-elle un cadre ou désigne-t-elle aussi un contenu? Ce que l'on pour-

rait appeler un taux d'indétermination varie-t-il selon les périodes historiques, entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge, par exemple? Y-a-t-il un contenu d'orthodoxie dans les grands textes médiévaux? La notion d'unité n'est-elle pas un contenu d'orthodoxie dans le discours d'Origène, par exemple?

Daniel Caner souhaite que l'on ne confonde pas indétermination et orthodoxie. L'indétermination est le fond sur lequel plusieurs orthodoxies sont possibles, comme c'est le cas, par exemple, dans le *De virginitate* de Grégoire de Nysse.

Bruno Neveu rappelle le cas récent du *Dictionnaire de théologie*[2] dans lequel il n'y a pas d'entrée *Orthodoxie*. Il rappelle aussi que Fénelon n'oppose jamais l'orthodoxie à l'hérésie, mais la catholicité à l'héréticité.

Jacques Le Brun complète ce point en précisant que l'héréticité elle-même ne désigne pas l'hérésie, mais une quasi-hérésie, une attitude intérieure du sujet qui se trouve proche de l'hérésie ou va vers elle.

Bruno Neveu prolonge le thème de l'indétermination en évoquant le problème complexe – juridique, philosophique, théologique – de l'infaillibilité, à propos duquel il propose l'idée d'une catégorie «méta-théologique», voire «méta-historique», dont la notion d'orthodoxie lui semble également relever, en tant que dogme à faire du dogme.

Éric Rebillard reprend l'idée d'une catégorie méta-théologique, en tant qu'elle viserait des opérations, et non pas des contenus, et propose à Virginia Burrus de revenir sur le problème de l'indétermination, telle qu'elle la discutait dans son intervention précédente.

Virginia Burrus précise à nouveau que la recherche de critères de discrimination, d'hégémonie, relevant de la définition, et de la définition indéterminée d'une orthopraxie et d'une orthodoxie ne fonctionne pas, selon elle, pour les textes auxquels elle a affaire, et qui la portent à s'interroger sur des contenus – Trinité, concept d'une orthodoxie doctrinale, pratiques de l'ascèse, fonction institutionnelle épiscopale, bref tout ce qui constitue une orthodoxie dans un ou des moments historiques déterminés. Ce ou ces moments peuvent nourrir des connexions avec d'autres, et ces connexions permettre des généralisations, mais ces généralisations ne doivent pas faire renoncer à des complexités spécifiques.

Rebecca Lyman revient sur l'exposé de Daniel Caner et sur l'importance du lien entre conformité et orthodoxie, un lien selon lequel l'orthodoxie entretient un rapport avec une autorité et une contrainte dans le contexte d'une résolution de crise. Une orthodoxie comprise comme régulation pratique permanente configurerait l'institution d'une façon historiquement non pertinente parce qu'elle ne rendrait pas compte d'un fait : les limites d'un tel contrôle. Elle insiste sur la nécessité de ne pas confondre l'institution en général et la conformité avec une orthodoxie en tant que centre spécifique d'autorité. Elle rejoint ici Virginia Burrus et son souci de ménager la spécificité d'élaborations historiques déterminées, dans des moments spécifiques.

Susanna Elm remarque que les difficultés lexicales rencontrées au

[2] Sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, 1998.

cours des discussions sont déjà frappantes dans les textes eux-mêmes, par exemple ceux de Grégoire de Nysse ou de Basile de Césarée.

Pierre-Antoine Fabre revient sur le problème de l'informulable – et sur la pertinence d'une catégorie méta-théologique, précisément apte à circonscrire le lieu de cet informulable. Il rappelle une remarque de Jacques Le Brun, portant sur le fait qu'il n'y avait pas de plus ou moins orthodoxe, mais de l'orthodoxe ou du non orthodoxe, et lui associe les propos de Daniel Caner sur la difficulté de définir des degrés d'orthodoxie, une orthodoxie forte ou faible, alors même que ces variations étaient factuellement observables. La désignation de la variabilité comme unité semble être au cœur du processus d'orthodoxie, non pas seulement en tant qu'intégration de droit d'une diversité factuelle, mais aussi en tant qu'autorisation de la légitimation ou de l'exclusion : l'«abus», par exemple, par rapport à un dogme, doit pouvoir aussi bien être la possibilité de la réduction d'une transgression qualitative du dogme à une mesure quantitative, que l'arme de la radicalisation d'un excès en rupture, puisque l'«abus» est par définition soumis à une variabilité forte, à un brouillage des limites, à un informulable de ces limites.

Jacques Le Brun insiste à son tour sur la fonction d'intégration d'un plus et d'un moins à l'œuvre dans la définition d'une orthodoxie, en tant que cette définition contient la possibilité d'une gradation.

Alain Boureau revient de son côté sur cette notion de gradation, et rappelle l'importance, au Moyen Âge, du mode comparatif (*districtio*), dans l'évaluation des vertus monastiques, et sur le bouleversement de ce mode par la nouvelle orthodoxie des Ordres mendiants, en particulier autour de la notion de *perfectio*, comme absolu : mais où commence l'absolu? Il évoque, de ce point de vue, la complexité de fait de l'évaluation des formes de pauvreté, par exemple, toutes soumises au critère d'un absolu, et toutes liées à la possibilité d'une gradation interne de cet absolu.

ORTHODOXIE ET INNOVATION

Table ronde conduite par Alain Le Bolluec
(École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses)
Rome, 8 juin 1998

Rapport par Bruno Neveu[1]

«Orthodoxie et innovation», l'alliance des termes peut paraître singulière, provocatrice. L'innovation est le fait des *novatores*. C'est la rénovation qui est jouvence de l'Église. La tâche de l'orthodoxie n'est-elle pas de fixer, avec la permanence attachée à la vérité, une norme de foi qui s'impose à la croyance de la communauté d'une manière constitutive? Comment innover, à moins que l'on entende par là le travail continuel d'explicitation du dogme, qui finit, à l'époque du *numquam satis* post-tridentin, par s'élever comme un édifice de plus en plus vertigineux. Innovation devra donc être entendu non seulement au sens d'un développement, d'une expansion, mais aussi comme le phénomène historique et théologique par lequel se dessine, de manière souvent empirique, sinon un «dé-développement» régressif du moins une *hierarchia veritatum* reflétant des déplacements insensibles mais constants du centre à la périphérie ou inversement.

Les progrès récents de la recherche sur l'hérésie – antique, médiévale, moderne – ont invité à envisager qu'une véritable science de l'orthodoxie pouvait se constituer, qui lui serait complémentaire sans se réduire purement et simplement à une complète réversibilité. Les efforts pour formuler le critère d'orthodoxie depuis les origines, son fonctionnement, son maintien, voire sa dissolution, contraignent en fait l'historien à relier ce concept à d'autres, également séminaux, tradition, foi, dogme, autorité énonciatrice, indéfectibilité du magistère et de la communauté dans le croire. Les contributions qui ont été élaborées dans la perspective de la présente réunion ont

[1] Communications d'Éric Rebillard, *Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce*, ci-dessus, p. 221-240; Robert Dodaro, Quid deceat uidere *(Cicero,* Orator *70). Literary propriety and doctrinal orthodoxy in Augustine of Hippo*, p. 57-81; Rebecca Lyman, *Ascetics and bishops. Epiphanius on Orthodoxy*, p. 149-161; Susanna Elm, *The diagnostic gaze. Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his Orations 6* De pace *and 2* Apologia de fuga sua, p. 82-100; Antonella Romano, *Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVI^e siècle)*, p. 241-260.

Bruno Neveu, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses.

toutes analysé un point, un épisode, un trait qui se rapportait, d'une manière ou d'une autre, au thème central de la rencontre entre spécialistes de l'histoire du christianisme depuis dix-huit siècles. Il serait artificiel de vouloir ramener ces exposés à l'uniformité, mais il reste légitime de souligner leurs convergences, tout en maintenant ouvert le champ des interrogations générales, qui transcendent la chronologie, même si le thème de l'orthodoxie, allié à la notion elle aussi complexe d'hétérodoxie, s'impose surtout à compter de la Réforme et de la dogmatique d'école engendrée par la dispute confessionnelle.

Si le colloque avait par chance compris diverses communications portant sur l'orient grec et byzantin, plus exactement sur le monde aujourd'hui appelé «orthodoxe», l'impression d'ensemble aurait sans nul doute été quelque peu différente, si nettement s'imposant le contraste entre le mode oriental de préserver la foi, dans un régime de communion ecclésiale, et les règles occidentales de la définition dogmatique.

Les cinq textes qui nous ont été offerts aujourd'hui envisagent les rapports entre la source d'autorité qui sert de matrice, de référence, et l'institution soit du point de vue du genre (avec Robert Dodaro), soit du point de vue des instances magistérielles et des principes d'interprétation (avec Éric Rebillard), soit du point de vue des exigences de la *metanoia* et de la sainteté (avec Susanna Elm et Rebecca Lyman), soit du point de vue d'un réseau intellectuel et scolaire (avec Antonella Romano).

Robert Dodaro part du monde romain classique et de ses catégories littéraires et rhétoriques transmises au jeune christianisme, en particulier le registre de l'*aptum* et ses figures. Si l'on admet que l'orthodoxie se traduit d'abord par une architecture textuelle, on attachera tout son prix au nouage du mot et du concept, au rôle du vocable comme écran ou comme verrou. Les techniques de l'*ars dicendi* vont permettre d'inventorier le dépôt scripturaire et de le présenter non seulement avec l'exactitude requise mais avec une justesse, un agrément entraînant l'adhésion, la conviction. Le contrôle exercé au sein de la société romaine par le *grammaticus* sur l'usage de la langue et des *figuræ* fait de lui le gardien de l'orthodoxie linguistique, du sens droit du texte. Augustin, dressé à transcrire *congruenter* en prose les tours poétiques des Anciens, met au service de l'exégèse biblique sa maîtrise littéraire. L'*ars grammatica* permettra encore de vérifier et d'évaluer l'orthodoxie, comme le montre l'analyse du *Contra Faustum*. L'hérésie survient quand l'Écriture n'est pas soigneusement interprétée en accord avec les canons du *decus* et de l'*aptum*. Inversement l'équilibre de la formulation doctrinale dépend de l'intelligibilité et de la plénitude de sa facture textuelle.

Éric Rebillard rappelle que Pélage et ses partisans sont persua-

dés de leur orthodoxie tout autant que le parti adverse de la sienne. Il faut donc tirer au clair les normes dont la transgression constitue la déviance. Des individus ou des groupes jouent un rôle décisif dans l'imposition et dans la spécification de ces normes, plus précises que les valeurs générales dont elles se déduisent. On peut se demander, en suivant cette voie, selon quelles normes la position de Pélage sur la grâce a été déclarée déviante. Sommé de justifier son orthodoxie, Pélage récuse l'autorité doctrinale d'Augustin d'Hippone et affirme par ailleurs la nécessité du secours divin. Accusé une seconde fois, il sera acquitté. Cinq évêques africains contestent devant le pape la définition pélagienne de la grâce et si le pape Innocent les écoute, son successeur Zosime retient les explications de Pélage avant de se raviser pour suivre la ligne du concile de Carthage de 418. Les précisions demandées à Pélage n'ont cessé, chemin faisant, de se préciser, de se particulariser. Servent de critères les conciles et l'Écriture, interprétée dans le cadre d'une profession de foi ecclésiale. L'«approche processuelle» ici décrite illustre bien la recherche des autorités – tradition et magistère – qui vont trancher le débat et l'émergence, donc l'invocation, de normes. «La règle première et ultime d'interprétation des Écritures est donc un principe d'intelligibilité globale et externe aux Écritures elles-mêmes, transmis à l'intérieur de l'Église et dans la continuité apostolique».

Mais dans le cadre communautaire qui demeure longtemps celui du christianisme antique, des autorités spirituelles se font aussi entendre et présentent leur version de l'orthodoxie, qui suppose une sainteté de vie, la *nêpsis* chère aux Pères grecs et à l'ascétisme byzantin. L'image de l'*ecclesia* dans le *De fide* et le *Panarion* d'Épiphane de Salamine, telle que la présente Rebecca Lyman, éclaire la genèse de l'orthodoxie comme construction sociale, comme élément unificateur des communautés. Épiphane, qui n'a pas joui d'une éducation raffinée, use d'un langage expressif pour opposer la pureté de la foi et le poison de l'hérésie qui corrompt le corps ecclésial. L'orthodoxie assure la santé. Elle vivifie toute l'existence chrétienne. En se désignant comme *philocalos* ainsi que ses disciples, Épiphane amorce un courant qui ne cessera de circuler jusqu'à la grande Philocalie de Nicomède l'Hagiorite et de Macaire de Corinthe. Mais il redoute l'ascétisme à l'égal de la *paideia* comme élément déstabilisateur. Appuyé sur les certitudes de sa simplicité, il appelle avec vigueur et sans nuances à un combat incessant et radical, comme le montre son action à Jérusalem et à Salamine. Avec lui se profile une orthodoxie agonistique, éristique, vouée à une large postérité.

Les innovations que propose saint Grégoire de Nysse, retracées avec perspicacité par Susanna Elm, sont en fait présentées par lui comme un retour à l'idéal incarné par l'apôtre Paul. Il s'agit de conduire à une imitation dynamique des prototypes présentés par l'É-

criture. Les liens intimes entre orthodoxie et orthopraxie sont mis en lumière : Grégoire l'ancien n'a pas su se dégager des pièges de l'hérésie en 360-361 parce qu'il est resté trop lié au monde, étranger à l'esprit de retraite ascétique et contemplative, et par là médiocre pasteur de son peuple. Grégoire de Nazianze se peint lui-même en relatant l'ordination voulue par son père et qui l'a arraché à l'*hèsychia* et l'*anachorêsis*, perte qu'il ne pouvait pas plus éviter que rechercher, car la *vox Dei* a parlé. L'obéissance au père terrestre et au père divin, qui pourrait se définir comme un saint esclavage, ont leurs obligations. Seule la retraite, la fuite du monde, donne les énergies nécessaires pour accomplir les tâches du hiérarque, y compris celles de reformuler l'orthodoxie.

La Compagnie de Jésus peut parfaitement passer pour l'*épitomé* de l'Église catholique dans la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Elle n'a pas hésité à se présenter pour telle, à preuve la somptueuse et déconcertante *Imago primi sæculi* de 1640. Antonella Romano a donc fait un excellent choix pour illustrer le processus de réforme, de reprise, dont la tridentinité a été l'instrument, en scrutant les principes de l'enseignement jésuite. Ayant suivi auparavant les étapes de l'engendrement du texte normatif, référentiel, la *Ratio studiorum*, mise en chantier à partir de 1580 dans la concertation la plus large, elle s'appuie sur d'abondantes sources afin d'éclairer la question en jeu dans ces élaborations d'une doctrine, celle d'une orthodoxie intellectuelle, pour la Compagnie au sein de l'Église, pour ses membres au sein de leur société. «Devoir d'intelligence et devoir d'orthodoxie» s'interpénètrent. La bulle de fondation laisse de larges espaces de liberté, donc d'innovation, puisque rien n'est prédéfini, y compris par le fondateur.

Pour produire des gardiens de l'orthodoxie, on tourne les religieux vers la connaissance de la Bible et la pratique d'un commentaire à forte valeur polémique. Même référence à l'autorité pour la philosophie. Mais cette inscription dans la tradition, cette volonté de répétition, ne peut échapper à l'innovation. La formation dispensée aux scolastiques le démontre. En font autant la demande pressante et toujours reprise des acteurs pour obtenir des éclaircissements et des instructions. Un décret est promulgué en 1565, d'autres dispositions plus ouvertes suivront, en réponse aux demandeurs d'orthodoxie. Les décisions des censeurs, livrées par un précieux fonds d'archives en cours d'exploitation par l'auteur, traduisent et trahissent des choix qui cernent le champ de l'orthodoxie, sans fermer systématiquement la voie à l'innovation.

Le survol de cinq généreuses contributions – dont quatre sont dues à des membres fondateurs du groupe de travail – invite à quelques réflexions nécessairement inchoatives sur la notion et les caractères de l'orthodoxie, dont nous avons convenu qu'elle se distin-

gue du contenu doctrinal ou dogmatique par elle estampillé, et même de la forme enveloppant et véhiculant ce contenu, quitte à la saisir plutôt comme un attribut ou une propriété, un critère, une «note» implicite de la vraie Église, ou si l'on permet l'image, le fil qui relie les perles du collier, invisible mais indispensable.

Bien conscient de la résolution du colloque de déplacer le concept d'orthodoxie pour le mieux saisir, de le soustraire à la sphère théologique pour l'examiner sous l'angle des méthodes critiques de la philologie et de l'histoire, nous ne retenons pas ici l'ordre dogmatique comme fondement mais comme référence dont il paraît difficile de faire abstraction jusqu'au bout sans grave perte d'intelligibilité.

D'excellents travaux permettent d'observer le passage du maintien de la foi, attestée par l'Écriture, la *lex orandi*, la *didachè* – préservation obtenue par la proclamation d'un *canôn tès alèteias*, d'une *regula veritatis*, reflétant l'unanimité de la communauté, la *sobornost* – à l'exercice intellectuel d'une *determinatio fidei*, opérée non plus par une harmonie entre les Pères, qui n'offrent pas de réponse directe ni adaptée aux nouveaux temps, mais par une autorité épistémique et/ou déontique, université, épiscopat dispersé, concile, pontife romain. Le christianisme n'est plus d'abord et seulement une forme de vie, où l'on cherche moins à formuler la vérité ineffable qu'à y renvoyer; il se présente comme un système à la fois ecclésial et mental. On est passé d'une doxologie, confession de la communauté de foi, *communicatio fidei*, à une «arêtologie», de la pluralité d'un agglomérat d'Églises – on parlerait comme en mathématiques de l'harmonie du désordre – à l'unité opérée par un pouvoir, qui n'est pas celui d'une Église qui s'étend à travers le monde – image conventionnelle de Rome – mais bien plutôt celui d'un lieu de convergence où l'on vient de partout dans le monde.

De l'examen des contributions au présent colloque il se dégage non pas des lois mais certains traits qui paraissent transcender les évolutions considérables dues à la succession des régimes ecclésiologiques et des cultures – en mettant à part l'âge apostolique, qui semble correspondre moins à un mouvement monolithique qu'à un kaléidoscope de traditions.

L'orthodoxie se présente comme l'opération par laquelle une communauté croyante se donne forme, établit un lien d'appartenance. Elle répond à un besoin. Il n'y a pas de christianisme sans confession de foi, sans dogmaticité identitaire.

Elle remplit aussi une fonction prophylactique, en répondant à l'hérésie et à tous les types de déviance doctrinale ou disciplinaire. En laissant de côté la *vexata quæstio* de l'antériorité de l'orthodoxie sur l'hérésie ou de la préexistence de celle-ci sur l'opinion qui va triompher comme orthodoxe parce que c'est celle des vainqueurs,

on peut noter que fort longtemps l'orthodoxie s'est essentiellement définie de manière contradictoire, par le rejet d'assertions perçues comme erronées, voire opposées à la vérité. On pourrait parler d'une véritable dogmatique négative, parallèle à la théologie négative qui définit Dieu par tout ce qu'il n'est pas. En dehors de quelques grandes proclamations comme Nicée ou Chalcédoine, un certain refus de dire la vraie doctrine sous forme affirmative de canons ou de professions de foi persiste longtemps, quasiment jusqu'au milieu du dix-neuvième siècle qui voit le magistère se prononcer en dehors de la voie des condamnations, l'usage des notes théologiques de censure tombant en obsolescence, à commencer par la note majeure d'hérésie, d'un maniement trop délicat, en particulier parce qu'elle implique que la proposition opposée est vraie de foi.

Le critère décisif de la décision d'orthodoxie reste en toute circonstance le rejet de l'innovation et le maintien, voire le développement d'une *paradosis*, d'une tradition depuis la révélation des origines, *scripta* ou *non scripta*. Cette convention constitutive, de caractère généalogique, n'est jamais mise en cause, y compris par les opposants ou par les mouvements radicaux de réforme, qui proclament non pas une rupture mais un retour à la tradition antérieure, primitive, sédimentaire. Les efforts prodigieux, en partie couronnés d'un durable succès, de l'historiographie et de la théologie protestantes pour démontrer la corruption doctrinale et disciplinaire de l'Église à partir des III^e^-IV^e^ siècles par l'hellénisation et par les cultes orientaux, et pour justifier par là le principe d'une néo-orthodoxie réformée fidèle à un type primitif et non adultéré de christianisme ont été retracés avec une parfaite acribie par le brillant ouvrage de Jonathan Z. Smith, *Drudgery divine*[2]. Toute revendication d'orthodoxie doit s'enraciner dans une solidarité anamnétique, souvent teintée de primitivisme.

L'Église chrétienne ne connaissant ni Terre sainte, *omphalos mundi*, ni langue sacrée ni califat familial chargé du dépôt, la cohésion organique et l'opération discriminant le vrai de l'erreur reviennent à une autorité magistérielle dont les incarnations ont considérablement varié tout en conservant des traits permanents.

Les propositions tirent leur caractère d'orthodoxie du lieu de leur profération, et inversement ce lieu d'énonciation est reconnu pour compétent en raison de la proclamation et de la préservation constante de la doctrine orthodoxe. Lorsque le pape Honorius est compromis dans la controverse monothélite, on l'accuse d'avoir

[2] J. Z. Smith, *Drudgery divine. On the comparison of early christianities and the religions of late antiquity*, Londres, 1990 (*Jordan lectures in comparative religion*, 14).

souillé (mais non pas détruit) la pureté doctrinale inviolée de l'Église de Rome. Ainsi dans le régime de la pentarchie les cinq patriarchats sont appelés d'un commun consentement à dirimer les controverses théologiques en vertu de l'indéfectibilité de jugement prêtée à leur siège – et en même temps leur jugement est reçu comme exempt d'erreur en raison de la pureté de sa source. Il y a là une circularité entre décision canonique et centre d'autorité. Si une décision d'orthodoxie «est orthodoxe parce qu'elle est une décision», comme l'écrit Pierre Antoine Fabre, c'est en raison de ce lien entre énonciation et autorité, qui ramène à l'axiome «dire c'est faire», quand l'autorité épistémique de savoir, qui se prononce sur un mode propositionnel (assertion d'une vérité ou d'une erreur), énonce simultanément un ordre, par une opération volitive de caractère déontique, qui formule coactivement une règle de discours, d'attitude, d'action. Les difficultés actuelles du magistère, tel qu'il s'est façonné dans l'Église catholique, tiennent assurément pour une bonne part non seulement à la répugnance générale devant des assertions normatives toujours soupçonnées de totalitarisme, mais encore à la difficulté d'accepter une décision renvoyant aussi bien au faire qu'au croire. L'institution oblige, l'énoncé est un prononcé.

Or quand cette intériorisation par la communauté que l'on nomme couramment réception s'effectue mal, on peut considérer que le processus de validation essentiel à la vie de l'orthodoxie ne se réalise pas. Les théologiens parlent de *consensus fidelium*, d'*assensus* des *piæ aures*, c'est-à-dire des membres de l'Église compétents, ou même du *sensus fidelium* qui assurerait à la fois adhésion et garantie. Ce facteur est loin d'être négligeable. Comme le remarque, ainsi que d'autres contributeurs à ce colloque, C. Caby, «l'orthodoxie n'est jamais exclusivement imposée du dehors ou du haut, mais il existe une demande de sa construction. Ainsi l'orthodoxie, dans une relation d'intersubjectivité, est réponse à une attente et en attente elle-même d'une réception, d'une validation». Comme le dit Bonhœffer : «Seul le croyant est obéissant, seul l'obéissant croit». C'est tout le thème de la *Grammar of assent* de Newman et de ses analyses si nouvelles en son temps.

On aura saisi que la difficulté majeure est bien celle d'identifier quels sont les locuteurs qui servent de «garants» ou de «répondants» aux énoncés tenus pour admis, qu'il s'agisse de ceux qui profèrent ou de ceux qui reçoivent. On doit ici songer aux analyses éclairantes de Michel de Certeau dans sa contribution «L'institution du croire. Notes de travail», dans la livraison des *Recherches de sciences religieuses* de 1983 portant sur *Le magistère. Institutions et fonctionnements*. Il observe que dans les régions méridionales de l'Europe, la croyance – il préfère dire «le croire», c'est-à-dire l'acte même de croire – est essentiellement considérée en fonction de sa

définition par des institutions (religieuses, politiques, académiques). Il rappelle que déjà Aristote distingue dans ses Topiques les *endoxa* (assertions reçues, acceptées, admises, nous dirions tenues pour des articles ou propositions de foi) et les *eikota* (les énoncés vraisemblables, plausibles). De la détermination des énonciateurs habilités dépend la circonscription des énoncés reçus. Qui est cet autre dont la parole accrédite des énoncés avant qu'ils soient (partiellement) examinés selon des règles critiques ou logiques? Un fait discursif (un type d'énoncé) est ramené à un fait social (un type de locuteur). l'un se fonde sur l'autre. Une marque sociale, le tatouage d'une institution (un donné) est imprimé sur le *logos* (une production).

Le traitement des énoncés qui accèdent au statut de «l'endoxal» vise à produire une compatibilité entre eux, moins une cohérence logique qu'une cohésion :

> On sélectionne, on élimine, on remodèle, on hiérarchise. Ce raffinage a également pour objectif de stabiliser les propositions reçues, d'en délimiter le nombre, le sens et l'usage. Par ce double discernement on passe d'une prolifération d'associations admises à un petit nombre d'articles de foi; d'une investigation ou d'un jeu dans un espace polysémique à des interprétations qui fixent le sens et «arrêtent» une vulgate. C'est le travail d'un magistère.

Ces remarques pénétrantes nous éclairent, en leur langage teinté d'anthropologie, sur le «montage» dogmatique assemblant des énoncés de nature diverse : *endoxa* et *eikota*; sur le travail incessant de raffinage des propositions reçues; sur le nécessaire «tatouage» imprimé par l'institution tenue pour la légitime énonciatrice. L'orthodoxie – acte de définition qui confère une authenticité dogmatique dont on n'a jamais fait une «note» de l'Église ni une «qualification» – apparaît comme une opération normative de caractère expérimental procédant par approximations successives et comportant un certain nombre de processus collectifs à la fois génétiques et dialectiques :

– processus de sélection, choix des vérités à croire, éviction des erreurs à proscrire;
– recherche de cohérence ou du moins de cohésion : l'énoncé prend place dans une constellation, dans une continuité de l'implicite à l'explicite;
– processus d'énonciation, aboutissant à une formulation intelligible, ne comprenant rien que des expressions adéquates, ne déclarant rien que de vrai;
– si l'énonciation jouit d'une garantie de validité, d'une valeur universelle, il n'y a jamais d'insurpassabilité de la forme, du contenant. D'autres expressions également vraies pourront être propo-

sées, qui enserreront le même dogme. On a dit que les énoncés dogmatiques, et singulièrement les credos et professions de foi, sont plutôt des paradigmes à valeur permanente que des formules intangibles. Dès ses débuts le christianisme a été ouvert à la possibilité d'exprimer la même foi, le même enseignement, sous diverses formes. Ce n'est pas une cacophonie : que l'on songe à la multiplicité des titres christologiques dans le Nouveau Testament. Mais il vaut de noter que les expressions archaïques, les concepts peu familiers à la mentalité contemporaine se révèlent le plus souvent adaptés, car ils jouent le rôle de «blanks», d'expressions à la fois vides et vierges que l'on peut remplir du contenu intellectuel et affectif le plus proche de sa croyance, laquelle trouverait plus malaisé de s'exprimer dans le langage actuel des fidèles;

– l'assertion dogmatique clôt une controverse; elle est le produit d'un conflit. La controverse est la voie normale par laquelle les doctrines implicites deviennent explicites, les opérationnelles deviennent officielles. Par exemple les dogmes mariaux de 1854 et 1950, contestés dans leur définibilité mais non dans leur vérité intrinsèque;

– la construction de l'orthodoxie est toujours en cours. On peut constater que certains points essentiels ne sont pas toujours dogmatisés. Ainsi la proposition «Dieu est amour» : c'est là une doctrine qui n'est pas officielle mais qui est cependant opérationnelle. On voit s'instaurer une distinction entre les doctrines opérationnelles dans la vie et la culture religieuse – interdiction de l'esclavage, condamnation de la guerre... – et les doctrines officielles, canonisées, dont parfois le rayonnement s'est insensiblement affaibli : ainsi dans le credo nicéen l'incise «dont le règne n'aura pas de fin», véritable Toutankhamon théologique selon le mot de J. N. D. Kelly, puisque cette insertion vise à combattre une hérésie entièrement oubliée du quatrième siècle. Une doctrine peut cesser d'être opérationnelle en restant officielle. Ce n'est pas ici notre propos de relever des exemples de tels passages à l'obsolescence, qui constituent pourtant, à leur manière, sans violence, une «remise en cause» de l'orthodoxie. Dogme, doctrine, théologie ont un rapport de centre à périphérie. Ne pas laisser prendre la doctrine pour le dogme demeure une des tâches de l'orthodoxie magistérielle. L'indéfectibilité de l'Église est la propriété native de ne pas tomber dans l'erreur, en particulier quand la doctrine se voit élevée au rang de dogme révélé : il faut souligner le caractère méta-théologique de cette prérogative ecclésiale, analogue à celui de l'infaillibilité du concile œcuménique, du pontife romain ou du magistère dispersé, infaillibilité de caractère opératoire, «dogme à faire du dogme».

Sans s'interroger sur la propension au minimalisme dogmatique

que peuvent receler des théories comme celle que présente George A. Lindbeck, *The nature of doctrine*[3], on observera qu'elles répondent non seulement au désir de passer d'une *determinatio fidei* ressentie en certains cas comme une «grammatologie» à une *communicatio fidei* proche de la doxologie, de la profession publique de la communauté de foi, mais encore au besoin de procéder sinon à une «dédogmatisation» par ablation qui prendrait le contre-pied d'un développement homogène du dogme reconnu par l'Église catholique comme une manifestation légitime de sa vitalité, du moins à une redistribution de l'espace théologique, distinguant entre un noyau premier et des énoncés secondaires dérivés des *veritates* constitutives.

Qu'il s'agisse là d'un débat tout à fait actuel, on s'en convaincrait en suivant les vives controverses autour de récentes interventions du magistère pontifical, lequel semble contraint de fournir précisions sur précisions pour tenter de mettre fin à des incertitudes qui affectent très directement l'exercice de la fonction d'orthodoxie. On rappellera d'un mot que les difficultés tiennent, depuis le premier et surtout le second concile du Vatican, à l'emploi des termes de la famille «définir, définition, définitivement, définitif», qui présentent en général dans les langues modernes une véritable ambiguïté. Le verbe et le substantif signifient «délimiter avec précision», tandis que l'adverbe et l'adjectif indiquent «ce sur quoi on ne revient pas, ce qui ne peut être modifié, irréformable». «Définir» dans la constitution *Pastor æternus* de Vatican I affirmant l'infaillibilité du pontife romain parlant *ex cathedra* a indubitablement le sens de «délimiter avec précision», non d'affirmer irrévocablement. Il n'y a pas de sens technique spécial. Vatican II a réaffirmé l'infaillibilité du pontife romain et du magistère universel, par la constitution *Lumen gentium*, mais il a introduit malencontreusement l'adverbe *definitive* et a parlé d'*actus definitivus* au lieu du simple *definit* de Vatican I. Acte qui définit? Acte irréformable? La locution est reprise dans le Code de droit canonique de 1983. La nécessité d'un éclaircissement sur «définitoire/irrévocable» s'est imposée lors de la réception des documents pontificaux *Veritatis splendor*, *Evangelium vitæ*, *Ordinatio sacerdotalis*, réception qui a vu s'affronter «minimalistes» et partisans d'une extension de l'infaillibilité du magistère romain, qui semble *prima facie* engagée dans des formules comme :

> Je déclare en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Luc XXII, 32) que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église.

[3] G. A. Lindbeck, *The nature of doctrine. Religion and theology in a postliberal age*, Londres, 1984.

On suit les efforts d'élucidation au fil de l'*Explicitation* de la *Réponse* donnée par la Congrégation pour la doctrine de la foi à un *dubium* sur la doctrine d'*Ordinatio sacerdotalis* (28 octobre 1995); du discours du pape Jean-Paul II à l'assemblée plénière de la Congrégation pour la doctrine de la foi (24 novembre 1995); de l'article (*Réflexion*) de Mgr Tarcisio Bertone, secrétaire de ladite congrégation, dans l'*Osservatore romano* du 20 décembre 1996; du motu proprio *Ad tuendam fidem* signé le 18 mai 1998 et publié le 30 juin 1998 accompagné d'une *Note explicative* de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Ce dernier document pontifical ajoute un paragraphe à l'article 750 du Code de droit canonique :

> On doit accueillir fermement et retenir tous les éléments qui sont proposés définitivement par le magistère de l'Église touchant la foi et les mœurs, ceux qui sont requis pour garder saintement et exposer fidèlement le dépôt de la foi elle-même; celui qui refuse de tenir pour définitive les propositions concernées s'oppose donc à la doctrine de l'Église catholique.

Les peines prévues à l'article 1371 du *Codex* sont expressément mentionnées. Il n'y a guère à hésiter, surtout après la lecture de la *Note explicative*, qui distingue le degré d'assentiment exigé pour les vérités formellement révélées et pour les vérités que «l'Église propose de façon définitive concernant la foi ou les mœurs», quoiqu'elles ne soient pas formellement révélées. Il n'y a rien en tout cela qui ne soit dans la ligne la plus classique d'une positive du magistère, et les derniers éléments de clarification répondent à une attente qui s'est fait jour depuis bien longtemps, en particulier avec la question des «faits dogmatiques» soulevée d'une manière irritante par la querelle janséniste. Au XIX^e^ siècle le Saint-Siège avait tiré la leçon de ces obstacles en réduisant la différence de valeur et de portée des décisions en matière de doctrine, *fides* et aussi bien *mores* : lettre *Tuas libenter* du 21 décembre 1863; constitution *Dei filius* du 24 avril 1870; décret *Lamentabili* du 3 juillet 1907; encyclique *Humani generis* du 12 août 1950. Plus récemment, il est vrai, on a tendu à considérer que les *veritates*, les énoncés à croire ou à tenir, ne se rapportent pas seulement au composant noétique de la profession de foi mais comprennent aussi des éléments religieux et des aspects de la praxis croyante indissociable de cette profession de foi. Prenant acte de cette évolution, le deuxième concile du Vatican a édicté dans le décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* que les théologiens catholiques en comparant les doctrines entre elles doivent se souvenir qu'il existe un ordre ou une «hiérarchie» des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne – «*cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae*». Cette insistance sur la différence entre le dépôt de la foi et

ses annexes n'a fait que s'accentuer. Il y a les *credenda* d'une part, les *tenenda* de l'autre, comme le redisent les canons 749 et 750 du Code. Il reste pourtant d'évidence que la démarche orthodoxe ne connaît pas pour autant de *minima res*. «The Rubicon was a narrow stream», rappelle Newman. Le passage des *eikota* au statut d'*endoxa* exige de l'*Ecclesia discens* comme de l'*Ecclesia docens* une lucidité entière sur la nature et l'étendue de la foi à donner aux énoncés que propose le magistère : celui-ci est *ipso facto* mis en demeure, en tant qu'autorité épistémique et déontique à la fois, de faire connaître la nature et l'étendue de l'assentiment demandé. Il semble n'y parvenir aujourd'hui qu'au prix de certains tâtonnements et réajustements successifs : plutôt que de le taxer de confusion intellectuelle ou de lui prêter des vues de domination, n'est-il pas plus fondé de reconnaître que le travail d'orthodoxie, tout comme l'acte de foi qui en est inséparable, ne cesse de se compliquer depuis qu'à l'hérésie, cette négation de la vérité, cette *electio pravae doctrinae*, s'est très généralement substituée l'hétérodoxie, notion dont Jacques Le Brun a si pertinemment retracé l'apparition dans les textes et dans les consciences :

> On constate que ce à quoi est opposée l'orthodoxie [à partir du XVII[e] siècle] ce sont moins les grandes hérésies maintes fois définies et condamnées que les quasi-hérésies antiques ou modernes, le semi-pélagianisme renaissant dans le molinisme, le socinianisme, l'arminianisme [...]. Les interminables débats du jansénisme, ceux du gallicanisme, ceux du quiétisme en attendant ceux du joséphisme et, en notre siècle, du modernisme, témoignent de la difficulté à la fois de définir l'erreur, de la condamner et peut-être plus encore de juger le rapport du sujet à cette erreur [...]. On peut se demander si le recours aux catégories d'«orthodoxie» et d'«hétérodoxie» n'a pas été, devant de nouvelles sortes d'hérésies ou de quasi hérésies, un moyen de surmonter les impasses de l'hérésiologie traditionnelle.

En période d'effervescente controverse et d'active recherche théologique, soutenue par un essor de la critique historique et philologique, l'hétérodoxie prospère : elle évolue sur les limites, elle oblige l'autorité à débusquer, à cerner, à scruter des glissements secrets, des déviations qui conduisent à un écart, à une infidélité à la norme religieuse et sociale qui est souvent moins la négation brutale et pertinace propre à l'hérésie qu'une sorte d'altération subreptice de la doctrine ou de la conduite. L'hétérodoxe n'occupe pas une position assignable : il évolue en dehors de l'orthodoxie, il incarne une altérité qui l'expose à la suspicion et l'incline au désaccord avec ce que définit comme *doxa* l'institution ecclésiale. Il nous semble que la situation actuelle illustre la prédominance sur l'hérésie séparatrice et sectaire d'une hétérodoxie latente qui entend demeurer dans l'Église mais sans en accepter nécessairement tous les préceptes et enseigne-

ments. Confronté à cette forme d'hérésie implicite, insidieuse, «cryptogamique» comme a proposé de la nommer Karl Rahner, le magistère est contraint d'insister sans relâche sur la nécessité d'une adhésion sincère et complète de la volonté et de l'intelligence. Il paraît impossible de sortir de ce champ conflictuel, où le terrain à peine reconquis est à nouveau menacé d'envahissement.

Sans vouloir ni pouvoir prolonger une réflexion sur «les dimensions de la foi» – pour reprendre le titre du maître livre du père Guérard des Lauriers – je m'avouerai incapable de définir l'insaisissable orthodoxie, fût-ce en lui associant l'à peine moins élusive hétérodoxie. Je dirai seulement qu'elle est à la fois conscience et thérapie. Elle assure une dogmaticité indissociable de l'identité ecclésiale. Mais puisque cette notion volatile paraît ne pouvoir être saisie que par analogie, je reprendrai le thème de la nouvelle d'Henry James, «The figure in the carpet». L'arabesque dans le tapis n'est pas visible, elle échappe au regard parce que précisément c'est elle qui donne à l'ensemble son aspect, sa structure. Elle est invisible parce qu'omniprésente. N'en va-t-il pas de même pour l'orthodoxie?

DISCUSSIONS[1]

Alain Le Boulluec propose trois pistes pour la discussion. Il rappelle tout d'abord les termes par lesquels l'orthodoxie proscrit l'innovation dès l'époque la plus ancienne : *kainotomia* désigne l'ouverture d'un nouveau filon dans une mine, puis, par métaphore, l'innovation, le bouleversement de l'ordre établi. Une telle terminologie suppose l'antériorité de l'orthodoxie à toute hérésie. Ce vocabulaire est emprunté à la tradition philosophique : c'est le grief formulé contre Socrate accusé d'avoir inventé de nouveaux dieux. Aux premiers siècles du christianisme, les détenteurs de l'autorité renouvellent l'interdit et doivent eux-mêmes s'en défendre : Justinien, dans ses écrits théologiques, affirme par deux fois qu'il n'innove pas en matière de foi. À *kainotomia* s'oppose *orthotomia* qui apparaît dans la Septante et désigne à l'origine le fait de tracer droit son chemin. La rectitude du chemin est assurée par une règle, *kanon*, une règle de lecture des Écritures qui en soi est une innovation dans la mesure où elle fait de celles-ci un tout unique en imposant une continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Ainsi la tradition de l'orthodoxie et ses normes sont originellement innovantes et le travail d'interprétation leur est inhérent. L'*orthonomia* est bien un chemin d'exégèse, parfois fluctuant comme la communication d'Éric Rebillard l'a montré. Une deuxième piste a trait à la tradition des Pères comme critère d'orthodoxie. Dans la mesure où l'argument patristique est porteur d'une pluralité des possibles dans l'interprétation, il fait vite sentir ses limites : au VI^e^ siècle, l'utilisation d'énoncés antérieurs comme prémices de syllogismes a pu autoriser l'innovation, comme l'ont montré les travaux de Karl Uthemann. La troisième piste évoque rapidement la contribution des autorités institutionnelles à la fonction paradoxalement innovatrice de l'orthodoxie, illustrée par les études de cas présentées.

Angelo Di Berardino voudrait, en complément à l'exposé précédent, évoquer la valeur de la réception de l'orthodoxie. Une doctrine peut être acceptée comme orthodoxe par un évêque parce qu'elle est formulée par des évêques qui sont en communion avec lui et non pour son contenu intrinsèque. De même l'autorité d'un concile tient moins au nombre et à la qualité des évêques rassemblés qu'à la réception qui en est faite.

Monseigneur Marchetto souhaite préciser qu'au sein de l'Église l'innovation se pense toujours dans un rapport de continuité.

[1] Le compte rendu écrit des discussions de cette table ronde a été rédigé par Antonella Romano et Éric Rebillard.

Susanna Elm voit dans le jeu entre le sens de définir, à savoir délimiter avec précision, et celui de définitif, à savoir irréformable et irrévocable, introduit par Bruno Neveu à propos de l'infaillibilité pontificale, l'espace dans lequel se joue l'innovation. Elle invite en outre à préciser le sens même du terme innovation dans son rapport à réforme, rénovation, révolution, etc.

André Vauchez insiste sur l'importance du thème du changement, c'est-à-dire de l'histoire, et de sa gestion par une institution, l'Église, qui entend transmettre à travers les siècles une parole et une doctrine immuables. Le XIII^e^ siècle offre un bel exemple de cette tension : d'un côté, les conciles de Latran IV en 1215 et de Lyon II en 1274 interdisent la création de nouveaux ordres religieux; de l'autre, les ordres nouveaux se multiplient : les Dominicains en 1216, les Franciscains en 1223, les Carmes, les Servites de Marie en 1284, etc. En outre, l'innovation peut venir du magistère : c'est le cas du dogme de l'immaculée conception et de celui de l'assomption qui sont proclamés, sinon inventés, au XIX^e^ siècle.

Pierre-Antoine Fabre se réjouit du retour des énoncés théologiques à l'intérieur des problématiques de travail des différentes communications, à côté des dispositifs de l'énonciation et des relations d'institution. Il souligne que l'on retrouve la tension constitutive de ce qu'il appelle la séquence orthodoxe, par exemple dans la dissociation opérée par Susanna Elm entre autorité et pouvoir (chez Grégoire de Nazianze, le refus du pouvoir est un rituel d'autorité) ou, dans l'exposé de Rebecca Lyman, entre l'écart et la norme (avec l'auto-justification d'Épiphane comme gardien de l'orthodoxie). Il souhaite enfin revenir sur la question de l'histoire : dans la mesure où l'orthodoxie est mouvement en arrière vers l'origine, l'origine est là, au présent, et donc l'histoire a droit de cité. Comment donc Jacques Le Brun a-t-il pu dire, à propos de l'historicité des controverses à l'époque moderne, que la conscience de cette historicité rend impossible la condamnation au nom de l'orthodoxie? Dans quelle mesure l'historicité fragilise-t-elle la possibilité d'une dynamique orthodoxe? Dans quelle mesure au contraire la perspective historique peut-elle être absorbée par la dynamique même de l'orthodoxie?

Jacques Le Brun répond à la première question. La démarche historiographique, qui a commencé au XVI^e^-XVII^e^ siècle, ne met pas en cause l'orthodoxie : ce n'est pas la condamnation du molinisme ou du jansénisme qui aurait produit de l'orthodoxie; l'orthodoxie s'impose au moment où il n'est plus possible de condamner, car l'on condamnerait avec ces doctrines toute une série de propositions qui remontent à l'antiquité. Bien loin de mettre en cause le mouvement même d'orthodoxie, l'impossibilité des condamnations due au mouvement de l'histoire permet à l'orthodoxie de se construire.

Pour Mgr Marchetto, exclure la possibilité de la définition de l'orthodoxie au nom de l'historicité est une proposition surprenante.

Jacques Le Brun précise qu'il pensait à l'impossibilité d'une définition définitive de l'orthodoxie sur ces questions controversées, ce qui se manifeste par la répétition de condamnations qui en appellent systématiquement d'autres. C'est l'usage de l'histoire pour formuler ces condamnations qui suscitait la nécessité de nouvelles condamnations : l'histoire était à la fois ce qui permettait la condamnation et ce qui empêchait la condamnation d'être efficace.

Claire Sotinel voit dans la proposition de Jacques Le Brun sur l'époque

moderne une caractéristique plus générale du processus d'orthodoxie : la tension entre l'affirmation d'une impossible nouveauté et l'apparition presque concomitante de propositions nouvelles qu'on est obligé d'examiner pour fournir de nouvelles affirmations interdisant la nouveauté. Les moments de plus forte affirmation de la tradition sont souvent les plus féconds en innovation : refuser l'innovation est ainsi une façon d'innover, dans la mesure où il est nécessaire de formuler explicitement la raison du rejet de l'innovation. C'est pourquoi pour l'historien l'approche la plus intéressante de l'orthodoxie se construit en termes d'opération, de processus, de séquence : le dogme, explicitement énoncé, ne regarde pas l'historien; c'est en revanche l'opération d'élaboration de l'orthodoxie qui doit retenir son attention.

Alain Le Boulluec se demande si l'opération de l'orthodoxie ne met pas en jeu les leçons de l'histoire et si la crainte du schisme, à l'époque moderne, n'explique pas l'absence de condamnation.

Dans le public, Maria Pia Donato voudrait insister sur la spécificité de la crise janséniste avec l'invention d'une autorité extérieure à l'Église. Dans la mesure où le recours à l'histoire se fait du point de vue de l'érudition et des techniques de l'interprétation, ce qui est une nouveauté par rapport au simple recours à la tradition, des critères scientifiques qui ne sont plus du seul monopole de l'Église entrent en jeu.

Pierre-Antoine Fabre rapproche ce qui vient d'être dit des remarques de Jacques Le Brun sur l'usage massif du mot orthodoxie à destination d'un public de non spécialistes.

William North met en parallèle la construction d'une culture chrétienne à travers une éducation chrétienne et la construction de l'orthodoxie. Robert Dodaro a montré combien l'utilisation de la catégorie du *decorum* par Augustin visait aussi à éduquer la sensibilité des autres évêques. Antonella Romano a mis en évidence parmi les finalités du programme culturel et éducatif jésuite la formation des gardiens de l'orthodoxie.

Alain Le Boulluec demande dans quelle mesure la réapparition de l'instance de la raison dans les constructions dogmatiques n'est pas elle-même historiquement déterminée. On le voit bien avec l'exemple du dossier jésuite et du pluriel des aristotélismes convoqués comme instance de fondation du projet éducatif de la Compagnie.

Antonella Romano y voit un effet de la tension entre la tradition et l'innovation. Parce qu'il faut identifier un aristotélisme orthodoxe, la Compagnie engage ses experts à produire de nouveaux commentaires aristotéliciens nourrissant ainsi le renouveau de l'aristotélisme à la fin du XVI^{e} siècle.

Jean-Dominique Durand conclut la discussion en appelant de ses vœux un colloque sur l'orthodoxie qui prendrait aussi en compte la période contemporaine particulièrement intéressante pour la façon dont l'Église et ses acteurs ont dû affronter les *res novae*.

LA PRODUCTION DE L'ORTHODOXIE : QUESTIONS TRANSVERSALES

CONCLUSION PAR DOMINIQUE JULIA

Les organisateurs de ce colloque m'ont invité à vous présenter quelques réflexions finales que je ne saurais en aucun cas qualifier de conclusions. Je ne me livrerai à cet exercice qu'avec crainte et tremblement, non pas que je craigne une quelconque censure inquisitoriale de votre part, mais tout simplement parce que mon regard est par définition extérieur : même si j'ai pu suivre avec beaucoup d'intérêt quelques-unes des réunions qui ont préparé notre rencontre, je suis spécialiste des périodes qui sont postérieures à celles qui ont été abordées au cours de ces trois journées, et mes propres travaux ont davantage porté sur les pratiques que sur les doctrines. Je tâcherai donc seulement de reformuler quelques questions qui m'ont paru transversales et de rendre justice à l'ensemble des communicants. Les antiquisants ou les médiévistes peuvent mesurer pleinement les enjeux des débats dont il a été question. Je voudrais en tous les cas saluer d'emblée la rigueur intellectuelle du petit groupe de recherche qui a fourni l'armature intellectuelle de nos discussions. Sa «manière de procéder», comme auraient pu écrire les jésuites du XVI[e] siècle qui ont été étudiés, a permis qu'en dépit des horizons différents dont nous venions et des compétences extrêmement variées qui nous rassemblent, nous ayons le sentiment partagé de parler de problèmes identiques en dépit de situations historiques largement espacées dans le temps. De surcroît, le croisement de communications s'appuyant sur une étude de textes précis (comme ceux des Pères de l'Église) avec des contributions analysant davantage des situations historiques a offert l'occasion de confrontations fécondes.

L'orthodoxie ne peut être pensée sans son autre, l'ἕτερος qu'il s'agisse de l'hérésie – rupture dans l'assentiment qui est aussi distanciation par rapport à la communauté –, ou beaucoup plus tardivement comme nous le rappelait Jacques Le Brun, de l'hétérodoxie. Le colloque qui nous a réunis a délibérément mis l'accent sur l'un des volets de ce couple, mais en employant systématiquement les guillemets. Ceux-ci soulignent que ses organisateurs ne voulaient pas se laisser piéger par les emplois et les sens successifs investis par les ac-

---

Dominique Julia, CNRS, CRH-CARE Paris.

teurs de l'histoire dans cette catégorie et désiraient marquer une distance. Surtout, ce retour à l'«orthodoxie» entre guillemets s'inscrit dans un mouvement de balancier de l'historiographie. Celle-ci avait mis l'accent sur les hérésies soit pour y chercher derrière le voile des affirmations dogmatiques d'autres enjeux, plus fondamentaux selon cette perspective, en particulier des revendications sociales de type révolutionnaire[1], soit pour dresser un inventaire de la prolifération des cercles hérétiques à la fin du Moyen Âge, ce point de vue pouvant d'ailleurs prendre une double forme, l'une ecclésiastique qui analysait chaque hérésie comme un phénomène sectaire par rapport à une vérité doctrinale immuable et immobile représentée par l'autorité de l'évêque, l'autre antiromaine qui mettait l'accent sur ceux qui, héritiers de la culture humaniste, expérimentèrent sur eux la violence de la répression, obligés à la dissimulation, contraints qu'ils étaient de se mouvoir entre des orthodoxies opposées et également intolérantes : c'est la voie parcourue par exemple par Delio Cantimori et ses successeurs[2]. Aujourd'hui tout ce que cette dernière historiographie a apporté à l'étude du «dissenso religioso» se trouve déplacé vers la question de l'assentiment. Notre colloque s'inscrit ainsi dans un mouvement historiographique où l'historien s'intéresse davantage aux moyens par lesquels une société réussit à établir des dispositifs qui règlent tout à la fois la profession publique et la circulation des opinions et les pratiques. Dispositifs de pouvoir et de surveillance qui vont jusque dans l'intime des consciences. Ce n'est pas pour rien que l'un des thèmes récurrents de cette table ronde a été l'intériorisation de la norme et Pierre-Antoine Fabre a évoqué un processus d'assujettissement. Il me semble que cette problématique rejoint celle du «Disziplinierung», ou «disciplinamento», bien mis en valeur dans le volume dirigé par Paolo Prodi en 1994[3], ou plus récemment encore dans le livre d'Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza*[4].

Le choix de présenter des dossiers précis séparés dans le temps mais fortement contextualisés m'a paru tout à fait judicieux. Il per-

[1] Cf. à ce propos J. Le Goff, *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle*, Paris-La Haye, 1968.

[2] Cf. à ce propos, G. Gracco, *Eresiologi tra Otto e Novecento*, dans *Bollettino della Società di studi valdesi*, 174, 1994, p. 16-38; A. Vauchez, *Les recherches françaises sur les hérésies médiévales au cours des trente dernières années (1962-1992)*, *ibid.*, p. 94-108. Cf. aussi la réédition de D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Turin, 1992, avec la lumineuse introduction d'A. Prosperi, p. XI-LXIV.

[3] P. Prodi (dir.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo e età moderna*, Bologne, 1994, notamment la première partie, «Storiografia e metodo», p. 21-184.

[4] A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996.

mettait d'échapper à une histoire linéaire fortement teintée de théologie, au développement majestueux de l'explication du dogme dans le respect unanimement reconnu des Écritures et de la Tradition. Même si ce choix a son revers – les trous noirs qui séparent les dossiers laissent complètement de côté la complexification institutionnelle des mécanismes de régulation de la doctrine au sein de l'Église entre V^e^ et XVI^e^ siècle – il a ses vertus, celles de faire apparaître des «fonctionnements» et, comme le disait l'un des participants, Susanna Elm, de faire surgir, au-delà de la diversité des contextes temporels, sociaux, culturels, des problèmes communs. Le premier point qui réunit ces dossiers est qu'ils reposent tous sur des «conflits», des exclusions, des suspicions; toutes les parties en présence revendiquent l'orthodoxie mais en même temps «dénoncent» la partie adverse comme hérétique. Nous l'avons bien vu, pour ne prendre qu'un exemple, avec la communication de Rebecca Lyman : pour Épiphane de Salamine, l'orthodoxie est un combat. Si l'Église se trouve composée d'un mélange d'hérétiques et de vrais croyants, il est absolument nécessaire de rétablir, par l'obéissance, la clarté. Il s'agit donc de procéder à une cure médicale sévère qui éliminera les fausses croyances et la désobéissance. Il règne dans toutes ces affaires un climat de violence et, comme le rappelait Éric Rebillard, il a bien fallu que quelqu'un crie «au voleur!». Les enjeux de ces débats sont forts puisqu'il s'agit à chaque fois de maintenir dans la communion ou d'excommunier, de retirer de la communion. C'est donc une question de vie ou de mort puisqu'il en va en même temps du salut éternel de chacun des protagonistes. Dans ce combat pour maintenir l'unité autour d'une définition commune de la *recta doctrina*, l'usage de la «contrainte» se justifie dans la mesure où il ne peut y avoir de place pour l'erreur face à la vérité : c'est ce qui permet à l'empereur de mettre en résidence surveillée Vigile anathématisé et excommunié par le concile de Constantinople et passible de condamnations hérétiques. Pour des périodes plus récentes, il suffit de songer aux procédures judiciaires de l'Inquisition qui visent à contraindre l'hérétique à abjurer publiquement son erreur avant de monter sur le bûcher, procédures qui fondent particulièrement leur légitimité sur les textes de saint Paul, selon lesquels la foi ne doit pas être seulement professée de cœur mais «publiquement». La procédure judiciaire de l'aveu est à la fois la manifestation publique qui fait exister l'erreur et le retour de l'hérétique à l'unité de foi puisqu'il meurt réconcilié par la confession[5].

[5] Sur le rôle assigné à l'humiliation publique et la justification de l'emploi de la force par les inquisiteurs romains, voir le chapitre «La crudele Inquisizione», dans A. Prosperi, *op. cit.*, p. 154-179.

Je ne suis pas sûr cependant que le fait de prendre le terme d'«orthodoxie» sur la longue durée ne recelait pas des dangers. Car avons-nous parlé réellement du même objet selon que nous nous trouvions au V^e^ et au XVI^e^ siècle? Le risque était grand en effet de substantifier le terme alors qu'il s'inscrit chaque fois dans un réseau de relations institutionnelles et doctrinales extrêmement précis où les notions prennent une charge à chaque fois différente. On l'a bien senti dans la discussion du texte de Daniel Caner : l'emploi du terme de monachisme «orthodoxe» suscitait des interrogations de la part des historiens de l'Antiquité dès lors que les textes de Jean Cassien auxquels il se référait renvoyaient davantage à des pratiques qu'à un registre idéologique. Il est clair que le concept d'«orthodoxie» est lié aux circonstances de sa genèse, c'est-à-dire au moment où l'insistance sur les déviations idéologiques a une double fonction : éviter les débats sur la discipline sacramentelle ou sur la liturgie à un moment où ces questions ne sont pas encore codifiées, désigner des différences chez les opposants alors que leurs pratiques sont les mêmes que celles de l'ensemble de la communauté : actes et gestes doivent être profondément viciés dans leur sens même puisqu'ils relèvent d'une aberration doctrinale supposée[6]. À l'inverse, André Vauchez soulignait qu'au Moyen Âge, l'«orthodoxie» englobe ce que nous appellerions une orthopraxie, une normativité des comportements. Quant à Jacques Le Brun, il a rappelé que la notion d'«orthodoxie» au XVII^e^ siècle n'apparaissait pas dans le cadre des discussions techniques ou des écoles de théologie, mais dans des débats qui visaient un plus large public. Le problème de l'opinion «orthodoxe», de l'interprétation «orthodoxe» de l'Écriture intervient à un moment où d'une part la critique biblique, avec un hébraïsant comme Richard Simon, se détache de l'autorité théologique et où d'autre part, la déchirure de l'ancienne chrétienté en confessions adverses a établi des légitimités plurielles avec l'affirmation d'instances universitaires antagoniques : ce n'est pas par hasard si l'effort principal de la Compagnie de Jésus est tourné vers l'Allemagne, et si le vecteur essentiel de la reconquête porte sur le terrain des universités. En d'autres termes, la malléabilité du concept d'orthodoxie, le fait que son contenu spécifique soit si changeant et si difficile à saisir ne voudrait-il pas dire qu'il s'agit d'abord et avant tout d'un «acte» par lequel à chaque période de l'histoire, une communauté de croyants s'autodéfinit en se différenciant de «l'autre suspect», rejeté sur les bords ou ramené à l'intérieur par la conversion? S'il y a effective-

[6] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque II^e^-III^e^ siècles*, Paris, 1985, p. 551.

ment identité entre *catholicus* et *orthodoxus* depuis Augustin et Fulgence jusqu'aux lexiques de l'époque moderne, l'orthodoxie renvoie chaque fois aux frontières par lesquelles l'*ecclesia* délimite son unité, d'une part en excluant l'hérétique (et l'hérésie, nous le savons, peut prendre des sens extrêmement différents), d'autre part en réduisant en son sein le dissentiment et le trouble intime. Ce qui interdit de rechercher une essence «transhistorique» de l'orthodoxie mais contraint au contraire, comme cela a été fait dans les dossiers présentés, à contextualiser le champ spécifique dans lequel opère l'usage du terme.

De ce point de vue d'ailleurs, la communication de Nina Caputo sur le problème de la condamnation ou de l'acceptation des œuvres de Maïmonide était, à titre d'écart, tout à fait passionnante, parce qu'elle nous montrait comment, dans le judaïsme du XIII^e^ siècle, la régulation des opinions fonctionnait de manière tout autre que chez les chrétiens d'Occident. Dans le conflit qui oppose rabbins français et rabbins provençaux sur le sujet de Maïmonide, la critique du rabbin de Gérone, Moshe ben Nahman, propose un modèle de normativité au sein des communautés juives complètement différent de la gestion des conflits dans l'Église : d'une part l'unité du peuple juif est assurée par la référence commune aux vérités contenues dans les textes sacrés de l'Écriture et commentés par la tradition rabbinique vivante; d'autre part les communautés juives de la diaspora sont insérées dans des contextes culturels et sociaux différents et se perçoivent elles-mêmes comme formant des groupes culturels indépendants les uns des autres, d'où, sur cette base locale, une tradition de la discussion et du désaccord qu'une orthodoxie accrue risque de rompre. Par cette réinterprétation et cette sélection des textes canoniques, il s'agit d'inviter les autorités rabbiniques à une relecture critique du sens de l'histoire juive propre à orienter la génération présente.

La régulation de la *vera doctrina* est manifestement tout autre à l'intérieur de l'Église. L'orthodoxie pourrait ici se définir comme un «entre deux», entre un amont et un aval; elle est toujours à la fois présupposée et à venir. Je serais d'ailleurs conforté dans cette vision par le lexique médical utilisé par Épiphane de Salamine, tel que nous l'a présenté Rebecca Lyman. Si l'hérésie est une maladie, l'orthodoxie se trouve dans un «avant», la santé perdue, et dans un «après», l'antidote «à venir». Elle est déjà là puisqu'il s'agit de déduire des règles, selon une grille de lecture transmise par la tradition, et des valeurs générales elles-mêmes déduites de l'Écriture : toute innovation de ce point de vue est perçue comme signe de l'erreur et les nouvelles formulations relèvent seulement de la précision supplémentaire, de l'éclaircissement nécessaire, de l'explicitation de l'évidence. De ce point de vue, la querelle des Trois Chapitres présentée par Claire Sotinel pousse cette logique à l'extrême puisque

nous sommes dans un moment de «suspens» de l'autorité. Ni le concile ni le titulaire du siège de Rome ne peuvent se dire alors des autorités «légitimes» : ce n'est donc pas le pouvoir institutionnel qui fait l'orthodoxie, c'est l'orthodoxie qui qualifie le pape ou le concile comme institution. Mais en même temps, pour que le processus d'énonciation de l'orthodoxie s'arrête, il faut qu'il y ait procédure de décision : dans le cas des Trois Chapitres, il semble bien que l'intervention de l'empereur, dont le rôle est de faire appliquer les décisions ecclésiastiques ait été décisive. Il y aurait sans doute à s'interroger davantage sur le moment où s'arrête, où s'interrompt le processus de définition qui renvoie toujours à une «autorité». Car si l'orthodoxie est toujours énoncée absolument (on n'est jamais «plus» ou «moins» orthodoxe), elle inscrit dans son ordre une «gradation» non formulée. Alain Boureau signalait d'ailleurs que le thème de la *perfectio* monastique relevait de manière analogue d'une définition absolue mais qu'en réalité celle-ci ne se donnait que dans la relativité de sa progression. On le voyait déjà bien dans le papier de Daniel Caner à propos des termes d'ἀκρίβεια et de *districtio* : jamais définis, ils sont cependant susceptibles de degrés, puisque chez Cassien, les Sarabaïtes se sont éloignés de la pleine *districtio* alors que d'autres moines sont critiqués par Grégoire de Nysse pour leur trop grande ἀκρίβεια. À ce propos, même s'il y a eu débat entre les historiens antiquisants sur le terme d'orthodoxie, il me semble que dès lors que nous sommes d'accord pour définir l'orthodoxie comme un processus ou un mouvement, celui-ci inscrit et recouvre dans sa variabilité les variations de l'orthopraxie. On retrouve une graduation d'un autre type dans le texte d'Éric Rebillard. Pélage peut bien vouloir prouver qu'il affirme la nécessité de la grâce : cette démonstration est «insuffisante» puisqu'il n'entendrait pas le terme grâce «selon l'usage de l'Église» : d'où la nécessité d'une définition supplémentaire de la nature et du mode d'action de la grâce qui permette de condamner Pélage. L'«orthodoxie» est bien ici, comme le proposait lors d'une discussion Bruno Neveu, une machine à produire de l'orthodoxie. On retrouverait encore ce «plus» ou ce «moins» dans les questions soulevées par William North à propos de la querelle des investitures et du *pravilegium*. La distinction entre Yves de Chartres et Bruno de Segni ne se fait pas sur le thème de la rupture entre l'orthodoxie privée du pape et sa position publique mais plutôt entre deux conceptions différentes de l'extension restreinte ou large de l'orthodoxie. Pour Yves de Chartres, le royaume de l'orthodoxie se limite au monde intérieur de la foi et du cœur. Les investitures laïques ne relèvent donc pas de la foi mais des lois de l'Église et les catégories d'orthodoxie ou d'hérésie ne peuvent leur être appliquées. Il s'agit d'un péché qui appartient aux mains de celui qui donne et de celui qui accepte. L'orthodoxie n'est pas concernée par la main mise

impériale. Pour Bruno de Segni au contraire, il n'y a pas de disjonction entre la foi de l'Église et ses lois, les lois étant des expressions de la foi, une part des vérités et de l'enseignement du Christ. Le pape est ainsi à l'articulation de l'orthodoxie individuelle et de l'orthodoxie collective. Il y a donc bien ici débat sur les frontières de l'orthodoxie, Bruno voyant un lien essentiel entre les canons de l'Église et l'orthodoxie alors que le canoniste avisé Yves de Chartres mesure pleinement les contradictions de la tradition canonique et veut soumettre le champ des actions extérieures à l'empire de la loi mais le laisser étranger à celui de la vérité divine.

Il faudrait analyser plus avant les protagonistes qui interviennent dans les débats relatifs à l'orthodoxie. La figure de l'expert en théologie n'est, me semble-t-il, apparue que dans deux dossiers : elle intervient d'abord dans la querelle des Trois Chapitres avec la présence du diacre Ferrand de Carthage, interrogé par les diacres romains Pélage et Anatole, ou celle des évêques sévériens au concile de Constantinople. Mais la liberté de parole de l'expert qui, comme le fait Ferrand de Carthage parle en première personne (*quantum mihi videtur*) pour réaffirmer l'autorité des conciles universels en matière d'orthodoxie dans l'Église, est ici à la mesure de son insignifiance sur le plan institutionnel. À l'autre bout de l'espace temporel du colloque, la figure de l'expert réapparaît chez les Jésuites étudiés par Antonella Romano avec la constitution du corps des réviseurs généraux chargés d'établir l'*uniformitas* et la *soliditas doctrinae* à l'intérieur du corps. Il y a là une institution tout à fait intéressante qui, chargée au départ de la censure de la production imprimée s'attache à étudier cours manuscrits et thèses qui circulent à travers les provinces de la Compagnie. À mon sens, cette création ne peut se comprendre sans l'existence pluriséculaire d'une institution qui a été délibérément passée sous silence au cours de ce colloque : l'université médiévale. Le rôle du *studium* et tout particulièrement du *studium* parisien est ici essentiel : le corps des docteurs veille sur l'orthodoxie des doctrines émises en son sein ou dans les facultés voisines. La dénonciation et la rétractation des propositions condamnables débouche sur la censure théologique établie au service des évêques qui appliquent à chaque proposition examinée une note fixant la nature et le degré de l'erreur. On est ici au point de départ d'une hiérarchisation des vérités et des erreurs qui ne cesse de se perfectionner tout au long des siècles : un intense travail spéculatif multiplie les conclusions théologiques mais en distingue, à la suite du *Dialogus supra dignitate papali et regia* de Guillaume d'Ockham, les diverses espèces : il y a une graduation dans les *genera veritatum*. Toutes les vérités ne sont pas «catholiques», ni nécessaires au salut. Il y a dès lors des genres (*genera*) dans l'erreur comme dans la vérité et, à l'intérieur de ces genres, des degrés (*gradus*). L'hérésie qui s'oppose à une vérité *fide divina creden-*

da se distingue de l'erreur contraire à une vérité *fide tantum ecclesiastica credenda*. Mais la censure doctrinale des théologiens n'a pas de caractère juridictionnel disciplinaire ou pénal et c'est aux juges de la foi, évêques et surtout inquisiteurs, qu'il revient de poursuivre, de juger et de qualifier. Je n'ai pas besoin d'insister sur ce point puisque Bruno Neveu a, dans un grand livre, souligné toute la plasticité de l'ancien régime doctrinal et ecclésiologique où la distinction entre *potestas docendi* et *potestas jurisdictionis* est loin d'être radicale[7]. Ce qui apparaît en tous les cas clair, c'est que l'expert en théologie, on le voit encore au Concile de Trente, est confiné dans une sphère limitée, alors que la sphère d'intervention des tribunaux de la foi ne cesse de s'étendre : la figure du consulteur, «intellectuel organique» de la juridiction papale prend ici un relief tout particulier. Ces questions de l'époque moderne rejoignent celles que pose Caroline Humfress à propos du rôle juridique joué par les évêques aux III^e^-VI^e^ siècles : même convertis, les magistrats de l'empire chrétien n'ont pas les instruments nécessaires, théologiques ou juridiques, pour établir qui est orthodoxe et qui ne l'est pas : c'est donc la collaboration étroite entre d'une part l'évêque chargé comme représentant légal du corps de l'Église de mener une enquête qui contraint l'accusé à énoncer ses fausses croyances, et d'autre part le magistrat civil chargé de prononcer la condamnation pour hérésie selon les lois impériales qui permet à la procédure de réussir : il y a ici une interrelation étroite entre la loi romaine et la théologie, l'évêque par ses compétences juridiques et théologiques pouvant seul remplir la charge de procureur. Il serait précieux d'analyser comment s'articulent entre elles à chaque moment les figures qui interviennent dans la construction de l'orthodoxie, comment fonctionnent les rapports entre l'expertise et l'instance institutionnelle de décision, comment fonctionne le couple pouvoir/autorité. Dans le deuxième discours de Grégoire de Nazianze, étudié par Susanna Elm, nous voyons bien à l'œuvre cette dualité autorité/pouvoir. Le refus du pouvoir chez Grégoire participe du désaveu de ceux qui occupent ce pouvoir «avec des mains sales et l'âme dénuée de toute initiative»[8]. La véritable autorité vient d'un appel de Dieu qui définit le commandement comme un service.

Un dernier volet de remarques pourrait venir autour du thème de l'intériorisation de l'orthodoxie. On pourrait ici reprendre la problématique que développait Pierre-Antoine Fabre autour de l'assujettissement ou «assoggettamento» que je comprends comme un double mouvement : celui par lequel un sujet s'approprie l'ortho-

[7] B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Naples, 1993.

[8] Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, éd. J. Bernardi, Paris, 1978 (*Sources chrétiennes*, 247), Discours 2, 8, p. 98-99.

doxie; et celui, inverse, par lequel une institution réussit à produire et à imposer chez ce sujet la conformité à une norme, l'orthodoxie, qu'elle entend promouvoir : ce second mouvement s'apparentant directement au thème de la «Disziplinierung» ou du «disciplinamento». Il me semble que plusieurs communications à des titres divers se sont penchées sur cette question. J'y classerais volontiers le cas de Hildegarde de Bingen présenté par Laurence Moulinier. Ce qui me paraît ici tout à fait intéressant, c'est la fortune posthume d'Hildegarde. En réalité pour que ses écrits puissent être «canonizati», il a fallu tout le travail de Gebeno, prieur d'Ebernach quarante ans après la mort d'Hildegarde, qui procède à un montage de ses prédictions, tout comme il y a eu un réarrangement de ses lettres dans la fabrication d'un véritable *Liber epistolarum* : nous sommes ici dans l'ordre d'une réécriture, d'un réemploi qui conforme Hildegarde aux critères d'orthodoxie et devrait donc rendre possible une reconnaissance officielle. La «canonisation» ratée des écrits d'Hildegarde par le monument qui leur est construit relève sans doute, comme le note Laurence Moulinier, de la dénégation d'orthodoxie mais c'est en même temps ce travail qui a permis des appropriations plurielles de ses prédictions, comme le montre la fortune de ses prophéties dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle. Une autre forme d'intériorisation nous a été proposée par Victoria Morse dans l'œuvre écrite par Opicino de Canistris en 1334. Ce qui me paraît étonnant chez ce défenseur de la monarchie papale, c'est qu'il n'y a ici qu'un seul mouvement d'intériorisation : celui du sujet qui se donne à lui-même les moyens de produire en son cœur une imagination orthodoxe par l'auto-analyse à laquelle il se livre; l'institution est ici radicalement défaillante pour l'aider à passer du monde visible au monde invisible puisque l'enseignement de l'Église à travers les *exempla* des prédicateurs ne fait que l'enfermer dans la sphère de l'idolâtrie. Nous ne sommes pas loin d'un exercice spirituel (comme dans le cas, en un tout autre contexte, de l'hérésiologie de Théodoret de Cyr, analysé par Helen Sillett, exercice de discernement de la vérité et du mensonge à l'œuvre dans l'énoncé doctrinal, tout autant que définition de la bonne ou des mauvaises doctrines), à cette différence près que personne ne vient régler auprès de l'exercitant le cheminement spirituel auquel il se livre. Chez Ignace de Loyola, les *Exercices spirituels* servent effectivement à produire les modalités d'une imagination «orthodoxe» en tous les cas réglée, mais les exercices spirituels ne sont jamais solitaires puisqu'ils se déroulent dans le cadre d'une interlocution entre le père qui «donne» les exercices et celui qui accomplit le parcours de l'épreuve qui lui est proposée. Chez le camaldule Ambrogio Traversari, l'institution est au contraire bien présente, puisqu'il s'agit justement de transgresser la règle monastique en traduisant des philosophes païens : mais l'étude de Cécile Caby a

mis l'accent sur tout le travail spirituel intérieur qui débouche sur un déplacement des motifs qui justifient cette transgression. L'exode que représente pour le moins le passage des textes sacrés aux lettres profanes n'est plus justifié par l'autorité extérieure de l'archevêque de Gênes (*auctoritas tua*) qui a poussé Traversari à faire ce travail mais bien par l'*imitatio Christi* : si le Christ est venu sauver l'humanité en venant sur terre, le moine peut, lui aussi, quitter les lieux sacrés pour le service de ses frères dans le but d'une *fraterna salus*. Le risque pris de traduire Diogène Laërce jusque dans ses pages hétérodoxes débouche ainsi sur une réconciliation du moine avec lui-même. Le cas de Traversari est d'autant plus intéressant qu'il pose le problème plus général de la pratique spécifique de l'étude des auteurs païens selon les méthodes humanistes dans un programme de formation chrétienne. Un peu plus tard, selon d'autres modalités, et à un tout autre niveau, on retrouve cet engagement des textes païens au service de la gloire de Dieu dans l'enseignement jésuite : c'est tout le travail de découpage et de réécriture auquel se livrent les auteurs des manuels jésuites pour faire servir les dépouilles d'Égypte *ad majorem Dei gloriam*.

Dans le procès d'Ignace de Loyola, étudié par Pierre-Antoine Fabre, l'intériorisation de la norme ne peut se lire que dans l'écart à la fois infime et décisif qui différencie entre eux les témoins du procès. Ce qui est en jeu ici est le processus d'énonciation par lequel des témoins arrivent à insérer, à l'intérieur d'énoncés qui ne leur appartiennent pas, la marque de leur subjectivité, par exemple en ne répondant pas à la question posée. Il est donc possible de saisir, dans ces textes fortement normés que sont les témoignages des procès apostoliques, des décalages où une subjectivité peut s'inscrire dans le cadre d'une soumission massive; des voix surgissent, trouant tout d'un coup le tissu des mots réemployés. Mais la rareté même de ces surgissements renvoie au silence sur lequel insistaient Pierre-Antoine Fabre et Robert Dodaro lors de nos discussions, l'orthodoxie étant alors la résultante d'un assujettissement aux signes dans lesquels les témoins se coulent.

Avec la Compagnie de Jésus étudiée par Antonella Romano, c'est bien de la conformité de l'enseignement à l'intérieur de l'ordre qu'il s'agit. Comment garantir l'orthodoxie à travers toutes les provinces mais plus largement, au-delà des jésuites eux-mêmes, comment maintenir l'orthodoxie de tous ceux, théologiens ou philosophes, le plus souvent futurs clercs, qui reçoivent leur enseignement? On sait le rôle qu'a joué à l'intérieur de la Compagnie la correspondance entre le centre romain et les différentes instances provinciales pour maintenir cette *unitas et soliditas doctrinae* puisque la règle est le fruit d'une élaboration collective. Tout le problème cependant est de savoir quelle liberté peut être laissée aux

maîtres pour ne pas les enfermer dans un carcan intellectuel. Dans l'élaboration cinquantenaire de la *Ratio studiorum* entre 1548 et 1599, la progressive disparition d'un *delectus opinionum* qui serait comme une table des questions controversées dans lesquelles serait écrit ce qu'il faut affirmer sur chacune et qui indiquerait clairement la position à défendre, signe en fait l'abandon de la formule d'un lexique auquel devrait recourir systématiquement chaque professeur. En revanche les règles très générales formulées par François Borgia en 1565 (comme d'ailleurs aussi par un décret d'Acquaviva en 1582) relèvent plutôt du «mode d'emploi», de la règle de grammaire : ce qui est proposé ici c'est un cadre de référence, une série de principes qui servent de manière de procéder aux professeurs de théologie et de philosophie pour conduire leur propre cours. À la production d'un index par définition interminable puisqu'il compte toujours des oublis, les jésuites ont préféré des règles de construction qui guident la pratique. Je fais sans doute ici un usage assez sauvage de la communication de Robert Dodaro mais ne retrouve-t-on pas un problème analogue avec l'analyse qu'il fait du grammairien comme garant d'une orthodoxie linguistique? Robert Dodaro montre en effet comment Augustin établit sa grille de lecture pour l'interprétation des Écritures à partir des règles de l'*ars grammatica*. Si nous revenons maintenant aux règles de construction d'une «bonne doctrine» au sein de la Compagnie de Jésus, celles-ci sont censées produire de la conformité, elles laissent cependant une liberté de choix aux sujets, liberté qui trouve sa limite, son butoir, dans la création du corps des réviseurs généraux chargés de la police des opinions au sein de l'ordre. Il est clair que l'analyse du travail des censeurs au sein de la Compagnie de Jésus – qui n'a encore été que très partiellement abordée – sera, dans les années à venir, un terrain d'enquête majeur pour comprendre la régulation de l'orthodoxie à l'intérieur d'un ordre religieux. Le va et vient qui s'établit entre des acteurs (professeurs et recteurs) de diverses provinces qui soumettent des textes à la censure romaine et des énonciations de normes qui émettent des types de jugement s'apparente bien à une sorte de négociation. Une étude thématique des censures devrait permettre de cerner de manière précise les lieux centraux de conflictualité; une analyse de sémantique historique s'attachant aux termes mêmes employés dans les censures pourrait sans doute déceler les modalités par lesquelles des novations scientifiques ont pu (ou non) s'introduire au sein de l'enseignement de la philosophie naturelle dans un respect réaffirmé de la Tradition, et l'évolution de celles-ci. Il faudrait pour bien saisir l'originalité du corps des réviseurs, saisir en quoi il diffère des systèmes mis en œuvre dans les autres grands ordres religieux qui disposent, sous l'autorité du pape, d'une réelle autorité pour assurer le même type de police interne. On retrouve

ainsi la question de la «limite» qui ne cesse de parcourir les différents dossiers du colloque : produire de l'orthodoxie c'est en permanence reconfigurer des frontières.

J'arrête ici ces quelques réflexions qui n'avaient aucune autre prétention que de revisiter certaines des tensions qui ont parcouru ce colloque. Il me semble que l'aporie où nous nous sommes trouvés quant à une définition de l'orthodoxie renvoie à l'opération même par laquelle elle est produite. Cette production s'insère à chaque fois dans des configurations changeantes où il convient de repérer avec précision les relations qui s'établissent entre les différents termes. À chaque fois, des frontières se redessinent dans des espaces différenciés et c'est peut-être ce travail sur la limite, sans cesse recommencé, qui, définissant pour chaque génération de croyants le sens de son appartenance, réinvente sa conformité à une Tradition toujours déjà reçue et jamais acquise. En ce sens la production d'orthodoxie pourrait être alors le travail ou l'acte par lequel chaque génération, dans le mouvement arrière qui l'amène à relire activement ses origines et sa tradition, l'altère pour la garder vivante. Cette réinterprétation, qui se veut explicitement dénégation de la nouveauté, est en même temps l'opération d'énonciation par laquelle elle s'approprie et intériorise à chaque moment de l'histoire son héritage à l'intérieur d'*épistémé* différentes. C'est ici que réintervient l'histoire telle qu'elle a été évoquée lors des discussions de notre dernière table ronde : Jacques Le Brun y soulignait, à juste titre, l'étonnant paradoxe qui fait que le raffinement pluriséculaire de qualifications et de notes relatives aux propositions suspectes débouche, en réalité, à l'époque moderne, sur la difficulté à condamner ou tout au moins sur l'inefficacité récurrente des condamnations et sur l'impossibilité d'appliquer un jugement au for interne, à la foi des suspects, d'où la nécessité de la coercition. Le flottement de notions qui, à partir du XVIII^e^ siècle, sont exclues des champs théologique et ecclésiologique correspond tout à la fois à une situation historique nouvelle, où les hérésies traditionnelles ont disparu du fait de la déchirure de la Chrétienté en confessions antagonistes qui impliquent *de facto* la légitimation de l'ἕτερος, et à la montée de la démarche historiographique au sein des controverses religieuses. L'orthodoxie se reconfigure désormais par rapport à ce qui est appelé «hétérodoxie», ensemble flou qui regroupe tout ce qui n'est pas autorisé, toutes les opinions «autres». Mais cette catégorie multiforme de l'hétérodoxie ne nous ramène-t-elle pas justement à l'objet même qui a traversé toute notre rencontre, c'est-à-dire le rapport essentiel et changeant qui, dans un acte historiquement déterminé, s'établit entre énonciation et énoncé?

Dominique JULIA

TABLE DES MATIÈRES

Pages

Susanna Elm, Pierre-Antoine Fabre, Éric Rebillard, Antonella Romano et Claire Sotinel, *Introduction* .. VIII-XXV

Première partie

Cécile Caby, *Entre observance et humanisme. Définition et pratiques d'une orthodoxie culturelle dans l'Ordre Camaldule* 3-22

Daniel Caner, *Notions of «strict discipline» and apostolic tradition in early definitions of orthodox monasticism* 23-34

Nina Caputo, «*To kill the thorns in the vineyard*». *A medieval rabbi's argument for diversity within unity* 35-55

Robert Dodaro, Quid deceat uidere *(Cicero,* Orator *70). Literary propriety and doctrinal orthodoxy in Augustine of Hippo* 57-81

Susanna Elm, *The diagnostic gaze. Gregory of Nazianzus' theory of orthodox priesthood in his Orations 6* De pace *and 2* Apologia de fuga sua 83-100

Pierre-Antoine Fabre, *Ignace de Loyola en procès d'orthodoxie (1525-1622)* 101-124

Caroline Humfress, *Roman law, forensic argument and the formation of Christian orthodoxy (III-VI centuries)* 125-147

J. Rebecca Lyman, *Ascetics and bishops. Epiphanius on Orthodoxy* 149-161

Victoria M. Morse, *Seeing and believing. The problem of idolatry in the thought of Opicino de Canistris* 163-176

Laurence Moulinier, Et papa libros ejus canonizavit. *Réflexions sur l'orthodoxie des écrits de Hildegarde de Bingen* 177-198

William L. North, *Negotiating public orthodoxy in the «pravilegium» dispute of 1111/1112. The evidence of Bruno of Segni* 199-220

Éric Rebillard, *Sociologie de la déviance et orthodoxie. Le cas de la controverse pélagienne sur la grâce* 221-240
Antonella Romano, *Pratiques d'enseignement et orthodoxie intellectuelle en milieu jésuite (deuxième moitié du XVI^e siècle)* 241-260
Helen Sillett, *Orthodoxy and heresy in Theodoret of Cyrus'* Compendium of heresies 261-273
Claire Sotinel, *Le concile, l'empereur, l'évêque. Les statuts d'autorité dans le débat sur les Trois Chapitres* 275-299

Deuxième partie

Table ronde historiographique (Paris, 30 novembre 1996)

Alain Le Boulluec, *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente* 303-319
André Vauchez, *Orthodoxie et hérésie dans l'Occident médiéval (X^e-XIII^e siècle)* 321-332
Jacques Le Brun, *Orthodoxie et hétérodoxie. L'émergence de la notion dans le discours théologique à l'époque moderne* 333-342

Tables rondes thématiques (Rome, 5-8 juin 1998)

Orthodoxie et pouvoirs institutionnels (Rome, 5 juin 1998)
Rapport par Annick Martin 343-352
Discussions 353-356
Orthodoxie, subjectivity and institutionalization, by Virginia Burrus 356-360

Intériorisation de l'orthodoxie (Rome, 5 et 6 juin 1998)
Discussions 361-365

Fonctions de l'orthodoxie (Rome, 6 juin 1998)
Rapport par Jacques Le Brun 367-370
Discussions 371-374

Orthodoxie et innovation (Rome, 8 juin 1998)
Rapport par Bruno Neveu 375-387
Discussions 388-390

La production de l'orthodoxie : questions transversales, par Dominique Julia 391-402

Table des matières 403-404

DATE DUE

ILL (OXF)			
2513610			
due 2-25-04			
ILL (DRU)			
6471095			
5/14/10			
ILL (EAV)			
86356357			
2/22/12			

DEMCO 13829810

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE
DE ROME

Piazza Navona, 62
00186 Roma (Italie)

Illustration de la couverture :

École flamande de la deuxième moitié du XVII[e] siècle, *Érection de la croix* [anamorphose cylindrique]. Rouen, Musée des beaux-arts.

3 5282 00540 2022